



Gábor BARNÁ

**SAINTS, FEASTS, PILGRIMAGES,
CONFRATERNITIES**

Selected Papers

**HEILIGE, FESTE, WALLFAHRTEN,
BRUDERSCHAFTEN**

Ausgewählte Schriften

SAINTS, FEASTS, PILGRIMAGES, CONFRATERNITIES
HEILIGE, FESTE, WALLFAHRTEN, BRUDERSCHAFTEN

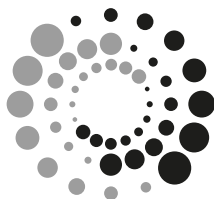
Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár
Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis

47

A vallási kultúrákutatók könyvei
Books of the Researches on Religious Culture

15

Edited by Gábor BARNA



MTA-SZTE

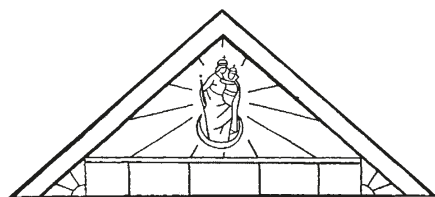
RESEARCH GROUP FOR THE STUDY OF RELIGIOUS CULTURE

SAINTS, FEASTS, PILGRIMAGES, CONFRATERNITIES

HEILIGE, FESTE, WALLFAHRTEN, BRUDERSCHAFTEN

Selected Papers / Ausgewählte Schriften

by / von Gábor BARNA



Department of Ethnology and Cultural Anthropology

Szeged, 2014

Researches were supported by the
National Scientific Research Fund
(Grant No. 65325 and NK81502).

Published with the support of the
National Scientific Research Fund
(Grant No. NK81502)
and the Foundation Devotio Hungarorum (Szeged).

Cover: Saint Francis, Painting of István DEMETER (1914-1977)
(Roman Catholic Collection, Sáropatak, Hungary)

© Barna, Gábor 2014

ISSN 1419-1288 (Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis)
ISSN 2064-4825 (Books of the Researches on Religious Culture)

ISBN 978-963-306-327-9

Innovariant Nyomdaipari Kft., Algyő
General manager: György Drágán
www.innovariant.hu
<https://www.facebook.com/Innovariant>

CONTENTS

Foreword / Vorwort	7
------------------------------	---

Ethnology of Religion / Religiöse Volkskunde

Sándor Bálint (1904–1980): A Life's Work in Ethnology of Religion	11
The Ethnological Research of Religion in Hungary	30
How Ethnology Treats Religious Issues. An Example from East-Central Europe	69
Religion, Identity, Assimilation	81
Crossing the Borders. Meeting of Religions and Shaping the Sacred in the Age of Globalization and the Internet	91
At the Border of Two Worlds. Cultural Dimensions and Roles of the Churches and Religions in Central Europe	105

Feasts, Festivals / Feste

National Feasts, Political Memorial Rites – Feasts of Civil Religion?	115
Culture of Feasts Today: Commemorial Rites of National and Calendar Feasts	127
Kulissen des theatrum sacrum. Provisorische Kleinbauten im Dienst der Liturgie (Krippen, Heiliggräber, Fronleichnamszelte)	137

Pilgrimages / Wallfahrten

Pauliner-Wallfahrtsorte in Ungarn	165
Gnadenorte der „tränenenden Marienbilder“ in Ungarn Mittel der Ideologie der katholischen Restauration und der kirchlichen Union	181
Mariazell und die ungarischen Wallfahrten	191
Pilgrim Baptism. An Initiation Rite in the Hungarian Catholic Paraliturgie.	213
Wallfahrten und ihre interethnische Komponente im Königreich Ungarn im 18. Jahrhundert	223
Gästebücher an Wallfahrtsorten, in Krankenhäusern und Hotels. Neue, schriftliche Formen und Quellen ritualisierter Verhaltensweisen	230
Searching for God, Ourselves – or Outing to Nature. Escaping from Somewhere, Finding Refuge Somewhere?	244
A Search for Stability: Religion as a Shelter and a Symbolic Manifestation of Identity	253

Máriadna / Maria-Radna

Der sakrale Raum eines Wallfahrtsortes und seine Objekte: Maria-Radna . .	275
Zur Forschung der Votivbilder und Votivgegenstände von Maria-Radna . .	282
„Maria hat geholfen“. Zeugen alltäglicher Notlagen: gemalte Votivbilder . .	302

Confraternities / Bruderschaften

A Religious Society in the Baroque Age: Scapular Confraternity in Barka . .	335
Religious Confraternities in the Service of the God and the Community. The Example of the Candle-bearers' Confraternity	352
Leaders and the Led. Social Strata, Genders, Age Groups and Roles in a Lay Religious Confraternity	363
Co-existence and Conflicts. Everyday Life of a Lay Religious Confraternity .	377
Živa krunica Confraternity (The Living Rosary Confraternity) in Croatian Press	388
The Security of Hope. The Confraternity of the Living Rosary	399
„Der lebendige Rosenkranz“. Ein internationales Netzwerk und seine lokale Realisierung	411
Papers published first / Erste Erscheinung der Artikel	425

FOREWORD

Saints, Feasts, Pilgrimages, Confraternities – Heilige, Feste, Wallfahrten, Bruderschaften is the title the author has given to this collection of his essays published in English and German in recent years in various places: journals, Hungarian and foreign volumes of studies and conference papers. They have been brought together here in a single volume. Now, appearing side by side they perhaps offer additional insights into the religious culture of Hungary in the 18th to 21st centuries, giving an idea of its diversity and richness and at the same time extending the research to many new topics and approaches.

They mark the areas in which the author has worked in recent years in the Department of Ethnology and Cultural Anthropology at the University of Szeged, and since 1st July 2013 also as researcher and head of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture. The chapters of the volume correspond to those areas. The twenty-seven studies it contains have been grouped in five main chapters: 1. *Ethnology of Religion / Religiöse Volkskunde*, 2. *Feasts, Festivals / Feste*, 3. *Pilgrimages / Wallfahrten*, 4. *Máriaradna / Maria-Radna* and finally 5. *Confraternities / Bruderschaften*.

Szeged, 15th August 2014, on the feast of Saint Stephen, first king of Hungary

Gábor Barna

ETHNOLOGY OF RELIGION
RELIGIÖSE VOLKSKUNDE

SÁNDOR BÁLINT (1904–1980): A LIFE'S WORK IN ETHNOLOGY OF RELIGION

Sándor Bálint, nationally acclaimed professor of the Department of Ethnology of Szeged University, was born a hundred years ago. The founder of ethnology of religion in Hungary, he played a pivotal role in making it an independent discipline. Concerned with the research history of ethnology of religion and its most important results, this book was prompted by the centenary of Bálint's birth.

His life

Sándor Bálint lived all his life in his native town, Szeged, to the study of which he devoted most of his scholarly efforts. After the Communist take-over of Hungary, he was completely ostracised. He was denied the recognition he was due and received no sympathy from either his colleagues in the field or his university workplace. His Christian charitableness was treated as naïvety. His daily struggle to make ends meet was a debilitating burden that took its toll on his work and spirit. His loyalty to his faith, political convictions, Hungarian identity and his people made him an outcast in the counter-selected local and national society of a bleak political era. Friends apart, he was surrounded by hordes of informants.

He was born in Szeged-Alsóváros on the Day of Saint Peter's Chains (1st August) 1904 into a simple peasant family of paprika farmers. After his father died he was raised and educated by his mother. Living in an extended family he gained an inside view of the traditional way of life and religiousness that he would later come to study.

He received his baccalaureate from the Piarist grammar school. His ethnological interests were deeply rooted in this Piarist background. From the 18th century onwards the Piarists assumed a key role in the research of Szeged folk life. In the 19th century the research of peasant culture was virtually passed down from hand to hand.¹ Sándor Bálint went to the university in Szeged that had fled from Kolozsvár (Cluj, Transylvania) and had settled in Szeged in 1921.² The first department of ethnology in Hungary was set up there in 1929, under the direction of Sándor Solymossy. Sándor Bálint worked there first as an unpaid research student and later as an assistant. The government transferred Solymossy's

1 BÁLINT 1971a.

2 MINKER 2003.

professorate to the University of Budapest in 1934, but Solymossy had previously habilitated Bálint as *privat docent*.³

Between 1931 and 1945 Sándor Bálint taught at the Catholic Teacher Training College in Szeged. He considered himself chiefly a teacher. And not only did he teach in the classroom or in his textbooks, but also by his own life's example. His immense erudition, his deep faith and humanity were a source of great inspiration to all. To this day his students speak of him in glowing terms. In 1947 he was appointed to an ordinary professorship at the Department of Ethnology of Szeged University. Between 1945 and 1948 he became involved in politics as a Member of Parliament for the Christian Democratic Party. He was to suffer the consequences after the Communist take-over in 1948 until his death. Between 1951 and 1956 he was disqualified from teaching on ideological grounds and was transferred to the University Library. He was allowed to take up teaching again in January 1957. However, following prolonged police surveillance he was arrested on trumped up charges and received a suspended prison sentence in 1965. He was forced into retirement in 1966. The police surveillance and court case records make sadly illuminating reading.⁴ Sándor Bálint died in a car accident in Budapest on 10th May 1980.

His work

Sándor Bálint was a highly educated teacher and scholar, at home in classical languages, literary history, music history, history, architecture, geography, ecclesiastical history, liturgical history, ethnology and folkloristics. He took a complex approach in teaching these subjects at college and university. To sum up his professional creed, he sought to make peasant culture part of national culture.

One of his major research areas embraced history, cultural history, folk life and the life of what he referred to as the 'Szeged colonies' [*szegedi kirajzások*]. In the course of its history—especially in the 19th century—Szeged sent off a number of settlers to locations round South Hungary. These 'colonies' have, since the Treaty of Trianon (1920), been divided among three countries. It was these 'colonies' that Sándor Bálint studied. As a result, the town of Szeged and the Szeged region have become one of the most closely explored regions in Hungary with regard to the peasant past and culture. Sándor Bálint did not study the culture of only a single social class, the peasantry. He viewed culture as a whole in a social, historical and European context and took an interdisciplinary approach in his studies and interpretations.

This paper will attempt to give a brief summary of his activity in the field of ethnology of religion which was only one area of his prolific output. He is widely regarded as an authority in the field even by European comparison.

3 BÁLINT 1981.

4 KAHLER 2003, VELCSOV 1995 (manuscript), PÉTER 2004.

His position on, and approach to, the study of ethnology of religion developed gradually. At a conference in 1929 he called attention to the fact that research should be extended to 'the more intensive ecclesiastical-historical study of the Great Plain, being one of the key factors in the peasant culture of that region. There is a need to explore whether the Hungarian psyche contains an ancient religious heritage, Asian traditions, and there is a need to study its modifications—Protestant or Catholic—and *couleur locale* in comparison with the universal Catholic or Protestant principle. We need to research the heretic movements which are manifestations of the Great Plain Magyar's spiritual quests.'⁵ He held the research of religion to be 'the most neglected, most mysterious, indeed most challenging [...] and most encouraging' area. In the context of religious history and the history of ideas he pointed out the borderland character of Szeged and the South Great Plain where Western and Eastern Christianity met and where Reformation and Catholic renewal coexisted.⁶

Sándor Bálint attached great importance to the study of everyday Christian religiousness and the research/interpretation of both Hungarian and European contexts. It is a great shame that his works on folk religiousness have only appeared in Hungarian and for the most part continue to be unavailable to the rest of the world. Christian religiousness was his 'maternal inheritance,' he writes in his autobiography. Indeed, living with his widowed mother in the peasant community of Szeged-Alsóváros, as a child Bálint would have witnessed the last vestige of an out-of-church religious practice that had originated in the 17th and 18th centuries, was independent and self-sufficient and governed by its own rules. This consisted of a community practice of faith, pilgrimages, oral traditions and a unique conception of the world which was for a long time called mediaeval, but which has nevertheless recently made a comeback. The leaders of this practice were the so-called 'holy persons' [*szentemberek*], lay precentors, song-writers, prayer-leaders, organisers of confraternities.

It was his childhood experiences, then, that fostered Sándor Bálint's interest in religious studies. His efforts were confirmed by contemporaneous influences of German ethnology.⁷ In his first important comprehensive summary, *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza* [Hungarian Folk Feasts. The Ethnography of the Church Year], he set forth his views on folk religiousness and ethnology of religion. He held the distinctive folk psychology to be the conceptual basis of folk religiousness, whose 'attitude to the world was essentially emotional'. Not inferior, but *different* from that of the educated classes. 'The world and life are to him [the peasant] equally intriguing, a mystery which [...] he too endeavours to understand and explain in his own terms. His interpretations [...] seek the essence [...], he is after universal relations, [...] his attitude to the world is subjective,' he accepts the norms mediated by tradition.⁸ The religious life of the Magyar people

5 *Népünk és Nyelvünk* [Our people and our language], 1930 (1929), vol. I/268.

6 BÁLINT 1930, 184–187.

7 PÉTER 1974.

8 BÁLINT 1938, 7–9.

was transformed when they converted to Christianity. The Church offered a categorical explanation of religiousness and conception of the world; it sanctified every aspect of life and 'put life at the service of the cult'.⁹ 'Folk religiousness is an artistic composition [...] its perception of Christian doctrines is not some notion of moral edification but an artistic conception.'¹⁰ He summed up his ideas by saying that 'folk religiousness is not a fabric of principles or conceptual subtleties, [...] but rather, it is life itself in which the emotions of the heart take delight.'¹¹

He thought ethnology of religion to possess independence of attitude and methodology within the system of ethnology. It is a special, separate branch of learning that came into being at the intersection of various different disciplines.¹² 'It endeavours to study the reaction of the peasant soul to Catholic precepts,'¹³ and all the varieties of local religious practice. The Church 'did not eliminate [...] the ancient traditions of the peoples who espoused Christianity [...] but merely transformed and sanctified these traditions [...]'¹⁴ Any previous religious phenomena became survival phenomena.¹⁵

Even in his later works Sándor Bálint stuck with this liturgical approach. Already decades ago he was interested in the past and present ways of inculturation, the religious culture that emerged in its wake and, the types and functioning of its historical layers.

The first larger chapter in *Népiünk ünnepei* [Hungarian Folk Feasts] presents the religious community, the cult, sacred time and space. Consequently, it interprets religious phenomena as an equation of variables including space, time, society and historical traditions. This conception might be termed phenomenological.¹⁶ The second part of the book is devoted to the ethnology of the Church Year, i.e. the customs related to Catholic feasts such as Christmas, Easter and Whitsun. It regularly cites relevant Protestant, mediaeval and Central European contexts, too.

The study of folk religiousness broadened Sándor Bálint's horizons in several areas, such as one of the most debated fundamental theoretical questions, the definition of 'people/folk'. Already in the 1930s and 1940s Sándor Bálint did not confine his understanding of 'people/folk' to include the peasantry only. He gave it a broader interpretation which consisted of each and every social class and group provided it had a community culture of its own. Published in 1938, *Népiünk ünnepei* chiefly focuses on the peasantry, but a decade later Sándor Bálint put forward his claim that the peasantry, the class of serfs, the village folk were

⁹ BÁLINT 1938, 10.

¹⁰ BÁLINT 1938, 12.

¹¹ BÁLINT 1938, 12–13.

¹² BÁLINT 1938, 14. He refers to Hans Koren (1936) and Georg Schreiber (1933), and to the Hungarians Elemér Schwartz (1934) and Géza Karsai (1937). German and Austrian research always had a powerful influence on Hungarian research.

¹³ BÁLINT 1938, 14.

¹⁴ BÁLINT 1938, 14–15.

¹⁵ BÁLINT 1938, 10.

¹⁶ The Department of Ethnology at Szeged University launched in 1999 a special course in ethnology of religion founded on this concept, perhaps the most direct continuation of Sándor Bálint's efforts.

not the only 'conveyors of folk life'; albeit it assumed a key role in the preservation of certain characteristics on account of its observance of traditions. It cannot be doubted therefore that the people living in the same geographical, economic, historical and spiritual milieu will—despite any prevailing social, financial, or even political differences—constitute at least a virtual community. Individual and occupational differences notwithstanding, there is some kind of a sameness in their everyday comings and goings, their feast behaviour, in the dialect they speak, their system of conventions, their tastes, the food they eat, in the stylistic faculties manifested in their pastimes—in other words, they 'react' uniformly or at least similarly.¹⁷

As regards the historical roots of pilgrimage, he referred to the individual and penitential pilgrimages of the Middle Ages, but in its Baroque form, he considered pilgrimage to be chiefly a community phenomenon. Sándor Bálint published several studies on the world of pilgrimage places.¹⁸ Having reviewed the pilgrimage of Szeged folk to Radna,¹⁹ in 1939 he wrote a comprehensive summary of the ethnological approach to, and known findings of, pilgrimages.²⁰ In the 1930s and 1940s he published a long series of articles presenting the pilgrimage places of Hungary.²¹ In 1944 he brought out *Boldogasszony vendégségében* [A Guest of Our Lady] on the most important Marian pilgrimage places of the Carpathian Basin. In it he gives very apt, interpretative, psychological descriptions of each pilgrimage place. The illustrations of the book were among the first to call attention to the richness of small graphic works related to the pilgrimage places.²²

Although Sándor Bálint had always stressed the community character of 'folk culture' and 'folk religiousness,' he was the first to study the individualistic features and leading figures of folk religiousness, the so-called 'holy persons' [*szentemberek*] and their unique world and personality. *Egy magyar szentember, Orosz István önéletrajza* [Autobiography of István Orosz, a Hungarian Holy Person] was a ground-breaking, seminal work not only in ethnology of religion, but also in biographical research. His introduction presents in a broad historical perspective the origins²³ of this religious type of man that date back to mediaeval and the early modern-age licentiate traditions.²⁴

We owe to Bálint the first analysis of prayers, dating from 1937.²⁵ His survey of the paraliturgical world of folk religiousness, of pilgrimages and the worship of saints broadened the thematic and interpretational horizons of the research.

17 BÁLINT 1987, 8. These thoughts of Sándor Bálint's date from 1947–1948. They did not appear in print for decades, but circulated in manuscript.

18 Cf. select bibliography.

19 BÁLINT 1936.

20 BÁLINT 1939.

21 Cf. select bibliography

22 BÁLINT 1944a.

23 BÁLINT 1942.

24 JUHÁSZ 1921.

25 BÁLINT 1937.

Published in 1944, *Sacra Hungaria*, a collection of essays, is remarkable in this respect. It consists of twelve writings in three chapters.²⁶ 'The Hungarian Catholic past' gives an overview of the Hungarian history of the Marian cult and its international implications, citing Our Lady Dressed in the Sun, Our Lady of Loreto and Our Lady of Czestochowa as an example. 'The Hungarian Catholic landscape' describes the way in which pilgrimages shaped the landscape, and presents the historical roots of the religious life of Szeged, the broader South Hungary and the Rozsnyó (today Rožňava, Slovakia) area.

Written in 1948, his survey of the research history of ethnology of religion concluded a fertile decade. Like all good appraisals, Sándor Bálint's paper sums up the research work of the recent past and by doing so he is able to point out the research tasks waiting to be done and any deficiencies that may have occurred – thematic and methodological. His paper remained unpublished until 1987.²⁷ He begins by emphasising again that 'ethnological research [...] cannot be limited to the study of the tradition-bound classes [...] but must take into account the religious manifestations of the whole of society.'²⁸ He establishes his main principle by stating that religious folk life has to be examined integrally in the context and universality of life. This universality existed historically until the Age of Enlightenment, and until then there had been no great differences between the individual denominations and the individual social classes in the 'style and degree of the outward manifestations of faith'.²⁹ Accepting the inductive research methods of ethnology, he regrets ethnology's failing to attempt to 'chart, and offer explicit interpretation of, social reality and the world concept'.³⁰

He considers the attitude and research methodology of ethnology of religion to be highly synthetic. He sums up the origins of the discipline, the examples from German research and the most important Hungarian results. This study excellently highlights the integrative role of ethnology of religion. In his discussion of the origins he speaks of the ethnological/anthropological research of religion and folk belief. He stresses that liturgical history and church history are the most important auxiliary disciplines. He maintains that the study of religious folk poetry should examine the oral traditions, folk notions of the Bible, popular book culture, prayers and prayer books and song books. The so-called 'holy persons' [*szentemberek*], i.e. important in religious life, were the conveyors of this culture. Religious life permeated the material world, too, and Bálint attached great importance to art historical and iconographical survey and the analysis of sacred symbolism and small reproduced graphic works with religious themes.³¹ A detailed bibliography rounds off his comprehensive summary.

World War II and the subsequent communist and socialist ideological dictatorship thwarted for a long time the publication of major works of ethnology

26 BÁLINT 1944b.

27 BÁLINT 1987.

28 BÁLINT 1987, pp. 8–9.

29 BÁLINT 1987, pp. 9–10.

30 BÁLINT 1987, p. 12.

31 BÁLINT 1987, pp. 14–38.

of religion. Nevertheless, the church press brought out a great many of Bálint's writings on various religious phenomena.³² In the 1950s and 1960s he published some important books on the Szeged dialect and the cultural history of Szeged.³³ In the 1960s he contributed chapters on folk religiousness to the ethnological monographs on Orosháza (1965) and Tápé (1971).³⁴

Sándor Bálint's seminal comprehensive work, *Karácsony, húsvét, pünkösd* [Christmas, Easter, Whitsun] and the two volumes of *Ünnepi kalendárium* [Feast Calendar] appeared in the 1970s. These books are considered to be his chefs-d'oeuvre. They are dazzling displays of his knowledge of ethnology, folkloristics, cultural history, ecclesiastical history, literary history, heortology, theology, liturgical history, music history and linguistics. He puts everything in a historical and Central European context and takes into consideration the Romanian, Serbian, Croatian, Slovenian, Slovakian, Czech and Austrian material. Among the most sought-after books of Hungarian libraries, they are important as textbooks, too. Typical of the milieu in which these works appeared is the fact that only the publishing house of the Catholic Church was willing to bring them out. *Karácsony, húsvét, pünkösd* surveys the traditions related to the major church feasts and the liturgical and paraliturgical phenomena that infiltrated into everyday life. The two volumes of *Ünnepi kalendárium* review the feasts of Mary and the saints in the order of the Church Year, month by month. Each description starts with a comprehensive survey and interpretation of the relevant sources. For each feast Bálint lists the historical facts and relevant legends, apocryphal and literary traditions, and the role of liturgy and monasticism. He reviews the results of patrociniun and settlement history, and iconography. He gives highly detailed descriptions of the prayers, codices, popular literature, and folk hymn books, and also examines the sacramentals, beliefs, paraliturgical customs and culinary traditions.³⁵

In *Szeged reneszánsz kori műveltsége* [Renaissance Culture in Szeged] Bálint outlined Szeged's socio-economic history and its cultural aspects in the 15th and 16th centuries.³⁶ He gave a vivid description of monastic culture, the university and literary culture imported by Szeged students studying abroad, and of the role of the Szeged diasporas that were formed in the wake of the Reformation and the Turkish occupation. He was the first to examine the Szeged aspects³⁷ of the miracle stories recorded at the grave of Saint John Capistran (who died after the capture of Nándorfehérvár)³⁸ at Újlak (today Ilok, Croatia). His immense

32 Péter 1974 passim

33 BÁLINT 1957, BÁLINT 1959.

34 BÁLINT 1965, BÁLINT 1971b.

35 BÁLINT 1973, BÁLINT 1977.

36 BÁLINT 1975.

37 For a subsequent detailed analysis see FÜGEDI 1981.

38 The victorious battle against the Turks at Nándorfehérvár (today Belgrade) on 22 July 1456 halted Ottoman advance for fifty years. Prior to the siege, on 29 June 1456, Pope Calixtus III ordered the bells to be rung at midday to remind the faithful that they should pray for the welfare of the crusaders. After the battle he made the feast of the Transfiguration of our Lord (6 August) a universal event.

background knowledge of the topic is remarkable. His interdisciplinary, synthesising attitude has not lost its freshness and is truly exemplary.

The same can be said about his book *Szeged-Alsóváros* which appeared posthumously. The subtitle is *Templom és társadalom* [Church and Society]. Bálint examines the history, everyday life and religious culture of this agrarian quarter of the town in relation to the Franciscan monastery and church. The presence and unique spirituality of the Franciscan order to a large extent determined the spiritual culture of not only the Alsóváros, but also the whole town and area. That is particularly tangible in the local pilgrimage cult. The Franciscan church in Szeged-Alsóváros is a Marian pilgrimage place. Its pilgrimage feast, Our Lady of the Snow (5 August), brought together the religious life within a radius of several hundred kilometres. *Szeged-Alsóváros* is regarded as the first Hungarian monograph on a pilgrimage place.³⁹

Published in the yearbook of the Ferenc Móra Museum, the three hefty tomes of *A szögedi nemzet* [The People of Szeged] is a summary of his researches in and around Szeged. The third volume appeared posthumously in 1980.⁴⁰ In it, Bálint sums up his previous researches on the religious folk life of his home town. He maintains that the uniqueness and homogeneous religious life of the Szeged region was most apparent in its feast customs, which he discussed in the chapter 'The yearly order of nature and liturgy'. He presents the beliefs, rites and religious traditions related to each day of the week. In 'The folk traditions of religious life' he focuses on sacred buildings and spaces. He introduces the leaders of religious life, the priest and the monk, and the lay religious leaders (such as the singers, song-writers, healers, pilgrimage leaders). His description of the local pilgrimage feast and the world of the pilgrimage places visited by the Szeged people is rich in detail. Owing to Sándor Bálint's work, the folk religiousness of Szeged is well known.

Sándor Bálint attached great importance to communicating his research results to a wider readership, so from the 1930s he contributed frequently to local and national papers. He looked forward to the publication of his *A hagyomány szolgálatában* [In the Service of Tradition], but it came out posthumously. The chapter on folk religious life consists of essays that demonstrate the thematic and methodological richness of ethnology of religion. The writings on the belief system of a village, a lay religious song-writer, the relations between patronage and local cult, liturgy and folk tradition, and on the historical roots of proverbs achieved what they set out to do.⁴¹

Before his tragic death he had decided to write about pilgrimages and the ethnology of the seven sacraments. Drawing on Bálint's posthumous papers, the author of this introduction published *Búcsújáró magyarok* [Hungarians on

39 BÁLINT 1983.

40 BÁLINT 1976, 1978 and 1980.

41 BÁLINT 1981.

pilgrimage] which explores the cultural history and the European links of pilgrimages in Hungary.⁴² The other topic has yet to be researched.

Some of Sándor Bálint's studies appeared posthumously in German.⁴³ Scholars and editors have devoted several collections of essays to his memory.⁴⁴ His biography has been written.⁴⁵ Several biographical memoirs have been published.⁴⁶ His posthumous papers, rich thematic library and collection of sacred objects went to the Ferenc Móra Museum in Szeged and are in the care of a nine-member trust. Following the political transition a statue was erected to the memory of Sándor Bálint on Mátyás tér, by the Franciscan church in his home town, Szeged-Alsóváros. His statue stands among the greatest in the Szeged Pantheon. A street, school, cultural centre and dance group around Szeged bear his name. There are reminders, points of reference, and many in whose minds he lives on. It has been suggested that he should be put forward for beatification. Only parts of his work have been evaluated.⁴⁷

His work is celebrated by exhibitions on the centenary of his birth. His birthplace will shortly be converted into a memorial museum. A memorial volume, scholarly publications and special periodical issues will remember him, a great man of Szeged, one of 20th-century Hungary's leading professors of ethnology, the most eminent scholar of ethnology of religion in Hungary. Publications reviewing religious ethnological research will be dedicated to his memory.

42 BÁLINT—BARNA 1994.

43 BÁLINT 1994, BÁLINT 2000., BÁLINT 2014.

44 The following list is not intended to be exhaustive: BARTHA 1980, BARNA 1982, Tüskés (ed) 1986 and LACKOVITS 2000.

45 LELE Jnr 1996.

46 RÓNAI 2001.

47 Tüskés 1986.

LITERATURE

BÁLINT Sándor

- 1930 Szegedi problémák [Tasks in Szeged]. *Népünk és Nyelvünk* II. évf. 184–187.
- 1936 Szegediek búcsújárása Radnára [Pilgrimage from Szeged to Mariaradna]. *Ethnographia* XLVII. 315–318.
- 1937 Népünk imádságai [Folk Prayers]. *Regnum Egyháztörténeti Évkönyv*. Budapest, 19–47.
- 1938 *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza* [Hungarian Folk Feast. Ethnography of the Church Year]. Budapest.
- 1939 Adatok a magyar búcsújárás néprajzához [Data to the Ethnography of the Pilgrimage in Hungary]. *Ethnographia* L. 193–200.
- 1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza* [A Hungarian Holy Person. Autobiography of István Orosz]. Budapest.
- 1944a *Boldogasszony vendégségében* [A Guest of Our Lady]. Budapest.
- 1944b *Sacra Hungaria*. Budapest.
- 1957 *Szegedi szótár I-II.* [Dialect Vocabulary of Szeged I-II.] Budapest.
- 1959 *Szeged városa* [The City of Szeged]. Budapest.
- 1965 Néphit [Folk Beliefs]. In: *Orosháza néprajza* [Ethnography of Orosháza], Nagy Gyula szerk. Orosháza, 576–588.
- 1971a A szegedi kegyes iskola [The Piarist School in Szeged]. *Vigilia*, február, 104–106.
- 1971b Népi hitvilág. In: *Tápé története és néprajza* [Folk Beliefs. History and Ethnography of the Village Tápé]. ILIA Mihály – JUHÁSZ Antal (eds.) Szeged, 629–642.
- 1973 *Karácsony, húsvét, pünkösd* [Christmas, Easter, Pentecost]. Budapest.
- 1975 *Szeged reneszánsz kori műveltsége* [Renaissance Culture in Szeged Renaissance Culture in Szeged]. Humanizmus és reformáció 5. Budapest.
- 1976–1980 A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népélete I-III. [The People of Szeged. Folk Life in the Szeged-Region] *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1974/75–2. Szeged.
- 1977 *Ünnepi kalendárium I-II.* [Feast Calendar]. Budapest.
- 1981 *A hagyomány szolgálatában. Összegyűjtött dolgozatok.* [In the Service of Tradition. Collected Papers] Budapest.
- 1983 *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom.* [Church and Society]. Budapest.
- 1994 Apotheke der Seele. *Acta Ethnographica Hungarica* 39. 3–4. 259–262.
- 2000 Die Verehrung des Heiligen Johannes von Nepomuk im alten Ungarn. *Acta Ethnographica Hungarica* 48. 109–120.

BÁLINT Sándor – BARNA Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok* [Hungarians on Pilgrimage]. Budapest.

BÁLINT Sándor – LANTOS Miklós

2014 *Weihnachten, Ostern, Pfingsten. Aus der ungarischen und mitteleuropäischen Traditionswelt der großen Feste*. Mit den Abbildungen von Miklós LANTOS, musikalische Bearbeitung von Katalin PAKSA. Hrg. von Gábor BARNA. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.

BARNA Gábor (ed.)

1982 *Csépa. Tanulmányok egy alföldi palóc kirajzás népeletéből I-II*. [Csépa. Chapters from the Folk Life of a Hunagrian Village]. Eger – Szolnok.

BARTHA Elek

1980 *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban* [Ethnological Investigation of the Religious Life in a Village in Zemplén]. Debrecen.

FÜGEDI Erik

1981 Kapisztránói János csodái [Miracles of John de Capestran] *Századok*, 847–887.

GYURIS György

1990 Bálint Sándor-levelek [Letters of Sándor Bálint] In: *Szegedi Műhely* 29. évfolyam, 1–4. szám 96–122.

JUHÁSZ Kálmán

1921 *A licenciátusi hagyomány Magyarországon* [The Licenciata-Tradition in Hungary] Budapest.

KAHLER Frigyes

2002 *III/III-as történelmi olvasókönyv 2*. Adalékok az emberi jogok magyarországi helyzetéhez az 1960-as években. A „gondolat és szólásszabadság” [Data to the Condition of Human Rights in Hungary in the 1960s. Freedom to Think and to Speak]. Kairosz Kiadó, Budapest.

S. LACKOVITS Emőke

2000 *Az egyházi esztendő jeles napjai, ünnepi szokásai a bakonyi és Balaton-felvidéki falvakban* [Calendar Feasts and Festivals in the Villages of the Balaton Region]. Veszprém.

Ifj. LELE József

1996 *Az Úr készen találta őt. Bálint Sándor élete* [The Life of Sándor Bálint]. Szeged.

MINKER Emil

2003 *Szeged egyetemének elődei* [Predecessors of the University Szeged]. Szeged. [n.n.]

1930 *A Szegedi Alföldkutató Bizottság Néprajzi, Társadalomrajzi, Nyelvészeti és Irodalmi Szakosztályának közleményei* [Issues of the Commission for Ethnography, Sociology, Linguistics and Literature of the Low-Land-Research-Institute]. *Népünk és Nyelvünk* 1930. (1929) I. évf. 265–268.

PÉTER László

1974 *Bálint Sándor munkássága. Bibliográfia* [The Work of Sándor Bálint]. Szeged.

2004 *A célszemély Bálint Sándor* [The Target-person Sándor Bálint]. Bába és társa, Szeged.

RÓNAI Béla

2001 *Bálint Sándorra emlékezem* [I Remember on Sándor Bálint]. Pécs.

TÜSKÉS Gábor

1986 A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés [Researches on Folk Religion in Hungary]. In: Tüskés Gábor szerk. „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest. 18–62.

TÜSKÉS Gábor (ed.)

1986 „Mert ezt Isten hagyta...” *Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. [Essays on the Folk Religion]. Budapest.

VELCSOV Márton

1995 *Paleae sunt*. Bálint Sándor pere [The Trial of Sándor Bálint]. Szeged, Kézirat.

SELECTED WORKS OF SÁNDOR BÁLINT ON ETHNOLOGY OF RELIGION

1929

Szegedi népies imádságok és ráimádkozások [Folk Prayers and Incantations in Szeged] *Népünk és Nyelvünk* 1. 189–190.

Szegedi népénekek [Church Songs in Szeged]. *Népünk és Nyelvünk* 1. 302–303.

1931

Hódoltságkorabeli népszokás a szeged-alsóvárosi föltámadási körmenetben [Folk Custom in the Easter Procession from the Time of the Turkish Occupation]. *Ethnographia* XLII. 97–98.

1933

Lakodalmi szokások Szeged-Alsóvároson [Weeding Customs in Szeged-Lower-Town]. *Népünk és Nyelvünk* 5. 36–41., 87–95.

1936

A régi Szeged paprikakultúrája [The Paprika-Culture of the Old Szeged]. *Néprajzi Értesítő* 28. 119–121.

Szegediek búcsújárása Radnára [Pilgrimage from Szeged to Radna]. *Ethnographia*. XLVII. 317–318.

A magyar vallásos néprajz problémái [Problems of the Ethnology of Religion in Hungary]. *Vigilia* 52–57.

1937

Népünk imádságai [Prayers of the Hungarian People]. *Regnum Egyháztörténeti Évkönyv*, 19–47.

Húsvéti vallásos népszokásaink [Easter Customs]. *Ethnographia*. XLVIII. 54–56.

Vallásos népközösségek [Religious Societies]. *Új Élet* [Kassa], 7. (58.) 311–315.

Népünk és a Szentírás [Our People and the Bible]. *Korunk Szava*, August 1–15. 425–426.

Magyar búcsújáróhelyek [Pilgrimage-Places in Hungary]. *Korunk Szava* September 15. 511–512.

Coutumes populaires de Noel en Hongrie, *Nouvelle Revue de Hongrie*, 512–529.

1938

Népünk ünnepei [Feast of Our People]. Budapest. 1938.310.

Ungarische Weihnachtsspiele, *Pester Lloyd*, December 25. 38–39.

Szent János áldása [Blessing of St. John]. *Ethnographia*. XLIX. 214–217.

Coutumes pascales hongroises, *Nouvelle Revue de Hongrie* April, 313–323.

Szűz Mária élete néphagyományainkban [The Life of the Virgin Mary in the Hungarian Folk Tradition]. *Dunántúli Helikon*, 2–4. 97–106.
Ungarische Weihnachtsspiele. *Pester Lloyd* 15. 720.

1939

Das ungarische St. Gregor-Spiel. *Pester Lloyd*, March 12.
La naissance et le bapteme dans les coutumes populaires hongroises, *Nouvelle Revue de Hongrie* May, 418–425.
Pfingstspiele in Ungarn. *Pester Lloyd*, május 28. 34–35.
Adatok a magyar búcsújárás néprajzához [Data on the Ethnography of Pilgrimage in Hungary]. *Ethnographia*. L. 193–200.
Búcsújárás és település [Pilgrimage and Settlement]. *Katolikus Szemle*, September, 540–545.
Coutumes funéraires hongroises, *Nouvelle Revue de Hongrie*, November, 359–364.

1940

Szeged vallásos népelete [Religious Folk Life in Szeged]. *A Miasszonyunkról nevezett Szegény Iskolanővérek Szegedi Róm. Kat. Tanítóképzőintézetének és leányliceumának Évkönyve az 1939–40. iskolai évről*. Szeged, 3–6.

1941

Liturgia és néphit [Liturgy and Folk Belief]. In: *Úr és paraszt a magyar élet egységében* [Master and Peasant in the Unity of the Life in Hungary]. Eckhardt, Sándor ed. Budapest, 106–134
Le mariage en Hongrois, *Nouvelle Revue de Hongrie*, September, 156–168.
Les traditions populaires hongroises et la liturgie catholique, *Nouvelle Revue de Hongrie*, December, 522–529.

1942

Az esztendő néprajza [Ethnography of the Year]. Budapest.
A szeged-alsóvárosi templom kegyképe [Miraculous Picture of the Szeged-Lower-Town-Church]. *Délvidéki Szemle*, June 233–236.
A magyar néphagyomány és a katolikus liturgia [Hungarian Folk Tradition and the Catholic Liturgy]. *Kalangya*, June 258–262.
A Napbaöltözött Asszony [Our Lady Dressed in the Sun]. *Magyarságtudomány*, October, 4–442.
Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza [A Hungarian Holy Person. Autobiography of István Orosz]. Budapest.
Gyűjtőtervezet vallásos néprajzi kutatáshoz [Guide to Regarding of the Religious Life]. *Erdélyi Iskola*, July–December, 457–460.
A délvidéki katolikus népelet forrásai [Sources of the Religious Life in Southern-Hungary]. *Katolikus Szemle*, September, 257–261.

1943

- A parasztlelet rendje [Order of the Peasant Life]. In: *A magyar nép* [The Hungarian People], Bartucz, Lajos (ed.) 201–248.
- A szegedi népelet szakrális gyökerei [Sacred Roots of the Szeged Folk Life], *Regnum Egyháztörténeti Évkönyv* 51–69.
- Loretto és hazánk [Loreto and Hungary]. *Katolikus Szemle*, February, 44–48.
- La vie de la Sainte Vierge. *Nouvelle Revue de Hongrie*, April, 263–268.
- A Jászság [The Jászság-Region]. *Katolikus Szemle*, July, 202–206.

1944

- Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből* [Sacra Hungaria. Essays on the Religious Life of the Hungarians]. Budapest, 1943 [1944].
- Boldogasszony vendégségében* [A Guest of Our Lady]. Budapest.
- Quelques coutumes bounievatz. *Nouvelle Revue de Hongrie* February, 71–75.

1946

- A halálhoz és temetéshez fűződő szegedi néphagyományok [Traditions on Death and Funeral in Szeged]. *Az Alföldi Tudományos Intézet Évkönyve. 1. 1944–1945.* Bartucz Lajos (ed.). Szeged, 58–63.

1947

- Szűz Mária élete a magyar néphagyományban [The Life of the Virgin Mary in the Hungarian Folk tradition]. *Az Új Ember Almanachja 1948.* Nagy Miklós – Saád Béla (eds.). Budapest, 85–89.

1955

- Szentvért nap [The Day of the Holy Blood]. *Magyar Nyelv* 51. 91–92.

1957

- Szegedi szótár 1–2.* [The Szeged-Dialect-Vocabulary 1–2]. Budapest.

1959

- Szeged városa* [The Town of Szeged]. Budapest.
- Szeged művelődéstörténete a város szóláshagyományaiában [Cultural History of Szeged in its Proverbs] *Magyar Nyelvőr* 83. 471–479.

1960

- Egy ismeretlen régi szegedi városkép [An Unknown Picture about Szeged]. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1958–1959.* Szeged 191–196.
- Alsóváros [Lower-Town]. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1958–1959.* Szeged 123–126.

1961

- Szeged egyetemi műveltsége a renaissance korában [University Culture of Szeged in the Renaissance-Age]. *Felsőoktatási Szemle*, 238–241.
- Alsóvárosi Glosszák. Egy szegedi nyelvemlék [Glosses from the Lower-Town. A Literary Remains from Szeged]. *Magyar Nyelvőr* 57. 355–357.
- Adatok Luca-napi néphagyományainkhoz [Data on the Folk Traditions on St. Lucy's Day]. *Ethnographia*. LIX. 161–162.

1962

- A kenyér és kalács a szegedi néphagyományban [Bread and Milk Bread in the Folk tradition of Szeged] *Néprajz és Nyelvtudomány. Acta Universitatis Szegedien-sis. Sectio Ethnographica et Linguistica*. 5–6 köt. Szeged. 63–77.

1964

- A szegedi franciskánusok könyvtárának 16. századi állománya [16th Century Catalogue of the Franciscan Library in Szeged]. *Magyar Könyvszemle*, 134–141.

1965

- Ein unbekanntes altes Stadtbild von Szeged. Zu einem Mariazeller Votivbild. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 68. (Neue Serie 19.) 45–51.
- Néphit [Folk Beliefs]. *Orosháza néprajza*. Nagy Gyula (ed.). Orosháza, 576–588.
- Religiöse Volksbräuche in Ungarn. *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 15–16. 239–255.
- Hagyomány és reform [Tradition and Reform. On the Catholic Liturgic Reforms]. [With László Mezey and Benjamin Rajeczky] *Vigilia*, 185–188.

1966

- A szeged-alsóvárosi templom* [The Szeged Lower-Town-Church]. Budapest.

1968

- A szegedi nép* [The People of Szeged]. Budapest.
- A Háromkirályok a régi hazai gyakorlatban [The Three Magi in the Old Hungarian Tradition] *Teologia*, 199–205.

1970

- A vallás világa a szegedi nép példabeszédében [Religion in the Proverbs of Szeged]. *Vigilia*, 447–450.
- Sündenregister auf der Kuhhaut, *Ethnologia Europea*, 2–3. 1968–1969. (Erixoniana.) Arnheim, 1970. 40–43.

1971

- Népi hitvilág [Folk Beliefs]. *Tápé története és néprajza*. ILIA Mihály – JUHÁSZ Antal (eds.). Szeged, 629–642.
- A szegedi kegyes iskola [The Piarist School in Szeged]. *Vigilia*, 104–106.

1972

Kozma és Damján tisztelete a régi Magyarországon [Veneration of St. Cosma dn Damian in Old Hungary]. *Orvostörténeti Közlemények. Communicationes de Historia Artis Medicinae* Vol. 64–65.. 141–145.

Szegedi példabeszédek és jeles mondások [Proverbs and Phrases in Szeged]. Budapest. Die altungarische Verehrung der heiligen Margarete von Antiochien. *Festschrift Matthias Zender*. Bonn, 331–335.

A somlóvásárhelyi premontrei apácák. (A szegedi Szentlélek- és a bécsi Porta Coeli-kolostor között) [Premonstratensian Nones in Somlóvásárhely]. *A Veszprém megyei Múzeumok Közleményei*. 11. 291–300.

1973

Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágához. [Christmas, Easter, Pentecost. Data to the Traditions of the Calendar Feasts in Central-Europe]. Budapest.

1974

Die Verehrung des hl. Johannes des Evangelisten im alten Ungarn. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 1974. 27. 303–320.

Die Verehrung des heiligen Martins in Ungarn. *Acta Ethnologia Slovaca*, 1. 35–48.

A Júdás-misztérium hagyományvilágunkban [Judas' Mysteries in the Hungarian Tradition]. *Vigilia*, 245–247.

Szent György kultuszának maradványai a hazai néphagyományban [Survivals of the St. Georg-Cult in the Hungarian Tradition]. *Ethnographia*. LXXXV. 213–230.

Szeged-alsóvárosi vallásos társulatok és egyesületek [Religious Confraternities and Societies in Szeged-Lower-Town]. Hofer, Tamás – Kisbán, Eszter – Kaposvári, Gyula (eds.) *Paraszti társadalom és műveltség a 18–20. században*, Vol. 2. *Mezővárosok*. Budapest – Szolnok. 115–124.

A szeged-alsóvárosi ferencrendi kolostor hajdani gyógyító tevékenysége és orvosi szakkönyvei [The Healing Activity and Medical Books of the Franciscan Monastery in Szeged]. *Orvostörténeti Közlemények*. 73–74. Budapest, 173–177.

Szent Egyed tisztelete a régi Magyarországon és a mai néphagyományban [The Veneration of St. Giles in the Old Hungary and the Today Tradition]. *Somogy megye múltjából*. 5. Kanyar, József (ed.). Kaposvár, 3–6.

1975

Népi ünnepneveink világában [Folk Feast-Names]. *Magyar Nyelv* 71. 82–86.

Szeged reneszánsz kori műveltsége [Renaissance Culture of Szeged]. Budapest.

Az égitestek és természeti jelenségek szegedi hagyományvilága [The Szeged Traditions of the Celestial Bodies and Phenomena of Nature]. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1974/75. 1. Szeged. 77–104.

Adalékok a hajdani pestisjárványok magyarországi hiedelemvilágához [Data on the Beliefs of the Old Pest-Epidemics in Hungary]. *Orvostörténeti Közlemények. Supplementum* 7–8.

Compostela és hazánk. Jakab apostol tisztelete a régi Magyarországon [Compostela and Hungary. The Veneration of St. James in Old Hungary]. *Régi és új a liturgia világából*. Szennay András (ed.). Budapest, 200–212.

Tombácz János meséi. Gyűjtötte és bevezette Bálint Sándor. Jegyzetek Dömötör Ákos [Tales of János Tombácz. Collected and the Introduction Written by Sándor Bálint. Notes by Ákos Dömötör]. Budapest. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény 17.

1976

Bibliai elemek a magyar néphagyományban [Biblical Elements in the Hungarian Folk Tradition]. *Beszélgetések a bibliáról*. Rapcsányi László (ed.). Budapest, 276–305.

Népi vallásosságunk öröksége [Heritage of the Folk Devotion]. *Teológia* 10. 85–87. *A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete*. 1. [The People of Szeged. Folk Life in the Szeged-Region]. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1974/75–2. Szeged.

1977

Boldogasszony [Our Lady](With Igaz, Mária). *Magyar néprajzi lexikon*. Ortutay Gyula (ed. in chief). Vol. 1. A-E. Budapest, 313–314.

Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából. [Feast Calendar. From the Traditions of the Marian Feasts and Other Calendar Feast in Central-Europe]. 1–2. Budapest.

A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete. 2. [The People of Szeged. Folk Life in the Szeged-Region]. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1976/77–2. Szeged.

1979

Illés [Elias]. *Magyar néprajzi lexikon*. Ortutay Gyula (ed. in chief). Vol. 2. F-Ka. Budapest, 625.

Jézus, Krisztus [Jesus, Christ]. *Magyar néprajzi lexikon*. Ortutay, Gyula (ed. in chief) Vol. 2. F-Ka. Budapest, 680.

Patrocinium és egyházi év [Patrocinium and Church Year]. *Vigilia* 746–749.

1980

Látomás [Vision]. *Magyar néprajzi lexikon*. Ortutay, Gyula (ed. in chief). Vol. 3. K-Né. Budapest, 413.

Mária [Mary]. *Magyar néprajzi lexikon*. Ortutay, Gyula (ed. in chief). Vol. 3. K-Né. Budapest, 518.

Szakraális emlékek a kiskunsági népművészetben [Sacred Objects in the Folk Art of the Kiskunság-Region]. *A Kiskunság népművészete*. Honismereti tanácskozás Kiskunfélegyházán 1978. október 9. Szeged, 43–46.

A szegedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete. 3. [The People of Szeged. Folk Life in the Szeged-Region]. A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1978/79–2. Szeged.

1981

A hagyomány szolgálatában. Összegegyűjtött dolgozatok. [In the service of tradition. Collected Papers] Budapest.

1983

Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom. [Church and Society]. Budapest.

1994

Apotheke der Seele. *Acta Ethnographica Hungarica* 39. 3–4. 259–262.

BÁLINT Sándor – BARNA Gábor: *Búcsújáró magyarok* [Hungarians on Pilgrimage]. Budapest.

2000

Die Verehrung des Heiligen Johannes von Nepomuk in alten Ungarn. *Acta Ethnographica Hungarica* 48. 109–120.

2014

BÁLINT Sándor – LANTOS Miklós: *Weihnachten, Ostern, Pfingsten. Aus der ungarischen und mitteleuropäischen Traditionswelt der großen Feste.* Mit den Abbildungen von Milkós LANTOS, musikalische Bearbeitung von Katalin PAKSA. Hrg. von Gábor BARNA. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged.

THE ETHNOLOGICAL RESEARCH OF RELIGION IN HUNGARY

Religion research in Hungary has four separate, but complementary, areas which converge in certain authors: 1) the research of proto-religion or mythology which involves efforts to reconstruct the pre-Christian religion of the Magyars; 2) the research of folk beliefs which focuses on the synchronic and diachronic aspects of (not only religious) beliefs; 3) the comparative study of religion, which appeared in Hungary as late as the second half of the 20th century (after some preliminaries in the 19th), takes a phenomenological approach to religious phenomena and endeavours to integrate religious studies (history of religion, sociology of religion, psychology of religion, religious ethnology, etc.); 4) the ethnology of religion which seeks to record and interpret Hungarian lay Christian religiousness from an ethnological, folkloristic, cultural and historical-anthropological viewpoint.

Religion/religiousness manifests itself in the region—i.e. ‘historic’ (pre-1920) and present-day Hungary—primarily in the form of Christianity. Consequently, the present outline of the history of the discipline and its research will concern itself principally with the ethnological, folkloristic and anthropological aspects of Christian folk religion and religiousness—specifically, the lay forms of Western Christianity—but also the research of interconfessional relations and interferences (Orthodoxy, Islam, Judaism, Oriental religions and new religious phenomena). This paper presents the history of the ethnological research of religion, highlighting the changes of approaches and theory, and the work and results of the most prominent scholars in the field.

The first scholarly summary of Hungarian folk (= peasant) culture, the four-volume¹ *A magyarság néprajza* [The Ethnology of the Hungarians], devotes a chapter entitled *Body of beliefs*, in the folkloristics (understood to include folk poetry, customs, beliefs, folk art) section, to *folk religion*. In separate subchapters, *Body of beliefs* encompasses *Superstitious beliefs and practices*,² *Ancient Magyar beliefs*³ and *Christian elements in Hungarian folk religion*. The latter is a mere three pages long.⁴ Unlike the other chapters, instead of giving a positivistic description of the phenomena in this field, it expresses an attitudinal stance and concisely charts a

1 This comprehensive work saw three editions: the first in 1933–1937; the second and third, more or less unabridged but more copiously illustrated, in 1941–1943. Volumes I and II: *A magyarság tárgyi néprajza* [The material ethnology of the Hungarians]; volumes III and IV: *A magyarság szellemi néprajza* [The spiritual ethnology of the Hungarians]. Cf. BÁTKY—GYÖRFFY—VISKI 1933–1937. Volume IV came out in 1937!

2 Author: Sándor SOLYMOSSY, in: BÁTKY—GYÖRFFY—VISKI 1933–1937, 342–401.

3 Author: Sándor SOLYMOSSY, in: BÁTKY—GYÖRFFY—VISKI 1933–1937, 402–449.

4 SCHWARTZ 1933–1937.

pertinent course of research. Written by Elemér Schwartz, this summary states that ‘modern ethnology seeks in religious folk traditions not only primitive man’s system of thoughts and its natural course of development, but also the elements of high culture—in this case, Christian principles—inherent in these traditions. [...] Generally speaking, then, Hungarian folk religion, and more specifically the religion of the Hungarian peasantry, too, consists of elements inherited from both the primitive and the high-cultural (the Church) levels, which jointly constitute the Hungarian people’s participation in the supernatural world-order.’⁵ Schwartz expresses his hope that the aspects he mentions would have been considered when the *Body of beliefs* chapter appeared as a separate volume.⁶ Even if we add to the equation the ten-page description of the rites and ceremonies of *religious life* in the sizeable chapter of *Customs*, still we learn nothing about (lay Christian) religiousness. Elemér Schwartz’s viewpoint is essentially an adaptation of Naumann’s *gesunkenes Kulturgut*.

The authors of the eight-volume *A magyar néprajz* [Hungarian Ethnology] (1990) pass under review folk religiousness in greater detail and on a denominational basis (albeit not in a separate volume); however, they fail to formulate their attitudinal and theoretical standpoint.⁷ Nevertheless, there is a huge difference between the two works. In the 1930s (Christian) religiousness was perceived as part of the body of folk beliefs, whereas fifty years later religiousness was lumped under the same heading as rites, customs and folk beliefs, but discussed separately.

The difference between the two comprehensive ethnological books clearly reveals the quantitative and attitudinal changes that occurred in the 20th century in the research of religious life. The present summary overview presents a history of the research in Hungary. Let us first see the boundaries that delineate the research area of lay Christian religiousness.

Preliminaries and parallel research areas

1. *Exploring and reconstructing the mythology and the ancient Hungarian (proto-)religion*

Interest in religion in Hungary first took form in the reconstruction of ancient, pre-Christian Hungarian mythology—much the same way as elsewhere in Europe. That roughly coincided with the discovery of Hungarian folk poetry at the turn of the 19th century and early on in the century, during the Romantic era. The Kisfaludy Society, which researched and published folk poetry among others, issued a call for papers on the subject of ‘The religious faith and rites of the Magyars’ which encouraged the Roman Catholic priest Arnold Ipolyi (1823–1886)

⁵ SCHWARTZ 1933–1937, 450–451.

⁶ SCHWARTZ 1933–1937, 452.

⁷ BÁRTH 1990, 331–424.; BARTHA 1990, 425–442; KÓSA 1990, 443–481; SZIGETI 1990, 482–497.

to write his *Magyar Mythologia*⁸ which was to become a landmark piece of writing in Hungarian proto-religion and folk belief research.⁹ He fashioned it after Jakob Grimm's *Deutsche Mythologie*,¹⁰ but was well acquainted with other similar European works.¹¹ One of Arnold Ipolyi's chief merits is that in his reconstruction he drew not only on the historical sources, but also on living folk beliefs and the peasantry's oral traditions. *Magyar Mythologia* is a seminal work in comparative Hungarian folkloristics,¹² and at the same time, in comparative mythology research.¹³ Ipolyi's mythology to this day remains the ultimate source of the comparative-historical research of religious phenomena. By the turn of the 20th century the demand for reconstructing the mythology waned.¹⁴ Lajos Katona, the most learned folklorist at the turn of the 20th century, reviewed and revealed the limitations of the research. He was opposed to the use of the term 'mythology' in this context and preferred to speak of the 'beliefs of pagan Magyars'.¹⁵

One of the most important things this research trend established was that the ancient Magyar proto-religion must have closely resembled the religion of the peoples the Magyars came into contact or lived together with prior to their settlement in the Carpathian Basin—which was some form of shamanism. The Magyar equivalent of the East European and Central Asian Finno-Ugrian and Turkic peoples' shaman was the *táltos*. That is a generally accepted fact in Hungarian folkloristics. From the turn of the 20th century onwards the most vigorous trend in Hungarian religion research concentrated its efforts on the *táltos*-shaman which somewhat eclipsed the other features of this system of beliefs.

Lajos Kálmány (1852–1919),¹⁶ an important scholar at the turn of the 20th century, redressed the balance to some extent. His researches focused on some of the auxiliary topics, such as living traditions and practices. He was active in the southern villages of the Great Plain where he worked as a priest. His writings on beliefs include the description of a female deity¹⁷, the survival of cosmological lore¹⁸ and various subordinate ghosts¹⁹, and a study of the memory of the ancient Magyar shaman in folk tradition.²⁰

Towards the end of his life, Géza Róheim (1891–1955) came back with great energy to one of his favourite topics, the questions of the ancient Magyar system

8 IPOLYI, 1854

9 PÓCS 1990, 503.

10 *Deutsche Mythologie*, 1835.

11 HOPPÁL 1987, 24–26. Apropos of Ipolyi's work, Hoppál also mentions the works of Friedrich CREUZER (1771–1858), Vuk Stefanović KARADŽIĆ (1787–1864), Ignac Jan HANUŠ (1812–1869) and others.

12 HOPPÁL 1987, 28.

13 HOPPÁL 1987, 31. We cannot mention any other Hungarian mythology research scholars. Two comprehensive works in the field, however, include KATONA 1897 and DIÓSZEGI 1971.

14 KANDRA 1899.

15 KATONA 1896; ÁKOS SZENDREY 1948, 15.

16 For a summary of his scholarly work see SZENDREY 1948, 14–15; and PÉTER 1952.

17 KÁLMÁNY 1885

18 KÁLMÁNY 1887, 1891 and 1893a.

19 KÁLMÁNY 1883b and 1895.

20 KÁLMÁNY 1917.

of beliefs. He published *Hungarian and Vogul Mythology*²¹ which is essentially a collection of his earlier articles in English translation.

Vilmos Diószegi (1923–1972) devoted his entire work to the study of ancient Hungarian beliefs and the research of living beliefs. An internationally acclaimed ethnographer and Orientalist, Diószegi was an authority on the beliefs of the Hungarian and Siberian peoples, the historical layers of Hungarian folk beliefs and shamanism.²² He developed a unique method for research on the *táltos* in Hungarian folk belief called the method for detecting *genetic ethnical specifics*. The method has since been strongly criticised by scholars; however, it has to be said for Diószegi that he did develop a coherent approach and method for analysing historical and recent data.²³ Using this method he sought to single out from the living beliefs of the first half of the 20th century the purportedly preserved elements of shamanism to reconstruct from them the Magyars' proto-religion. His conclusion that the ancient Magyar system of beliefs was a kind of local variety of shamanism has not, in my view, been plainly refuted by later research. His classification of certain phenomena (ecstasy, medium) as being specifically Hungarian ethnic features has since been rectified.²⁴ Analysing Hungarian religious vocabulary, Lajos Vargyas came to the conclusion that the religion of the Magyars at the time they settled in the Carpathian Basin (9th–10th centuries) was a far cry from shamanism. The Hungarian vocabulary reflecting a high morality and related to Christianity (*Isten* 'God', *bűn* 'sin', *bocsát* 'forgive', etc.) attest to this.²⁵

2. *The research of folk beliefs* is closely connected to the research of proto-religion in that living peasant religious traditions are thought to have preserved a great many phenomena of autochthonous religion whose elements live on sporadically. This school of thought counts among the figures of folk belief the figures of Christian faith, too. However, it not only studies religious-related beliefs. The present summary, too, primarily refers to non-religious beliefs. This concept of folk belief comes through in many interpretations.

In his works Géza Róheim, who followed the psychoanalytical approach, drew heavily on Hungarian findings, and plentiful corresponding international material, as well. He did not content himself with data collected from the neighbouring peoples, but went further afield and included primitive peoples, too. Géza Róheim compared Hungarian folk beliefs with those of the neighbouring Slavic peoples, the Germans and Romanians.²⁶ His well-known saying went 'the peoples of Europe don't even know how closely related they are psychologically.' *Magyar néphit és népszokások* [Hungarian Folk Beliefs and Customs] is one of Róheim's

21 RÓHEIM 1954.

22 See 'Studies on Folk Beliefs, Rituals and Shamanism. In Commemoration of the 80th Anniversary of the Birth of Vilmos Diószegi' in *Acta Ethnographica Hungarica* 48. (2003), 3–4.

23 DIÓSZEGI 1959.

24 KLANICZAY 1983, PÓCS 1989.

25 VARGYAS 1984. The results of the efforts to reconstruct Magyar mythology were summed up most recently by Vilmos VOIGT in VOIGT 2003.

26 ÁKOS SZENDREY 1948. 20–22.

main works.²⁷ Typically, he begins each of his works with an erudite description of the subject matter by means of the Finnish geo-historical method which is followed by a causal and psychological assessment.²⁸ In *A magyarság néprajza* [The Ethnology of the Hungarians] Sándor Solymossy discusses the Magyars' system of beliefs in the light of the contemporary German, English and French ethnological and anthropological literature. He gave superstition (= belief) a wide ethnological interpretation, and claimed to have discerned in superstition traces of pre-Christian religious beliefs and pre-logical thought. He was not concerned with giving a systematic overview of these beliefs, but revealed small mosaic pieces from the layers he perceived as being the most ancient, such as beliefs pertaining to iron, the human body and its parts, etc.²⁹ Dating from two decades later, Ákos Szendrey's summary, too, is an ethnological overview presenting the attempts at interpreting superstitions/beliefs. He also gave a detailed chronological account of the research of Hungarian folk beliefs.³⁰

Witchcraft trials form a curious chapter in Hungarian folk belief research. The methodical collection and publication of this material was sparked off by a positivistic historiography of law and a demand for seeking out elements of proto-religion.³¹ The data published was frequently used by scholars in the first half of the 20th century, such as Ákos Szendrey who, based on historical and recent evidence, wrote in the 1950s a comparative morphological analysis of witchcraft in Central Europe.³² In another great collection, Ferenc Schram examined witchcraft trials from the perspective of superstition/beliefs.³³ The historical records of witchcraft trials were analysed in recent decades using historical anthropological methods³⁴, while collection and publication of the witchcraft trial records of the Carpathian Basin continued.³⁵

Animism and the study of the world of agrarian cults represent the comparative historical-ethnological branch in the research of Hungarian folk beliefs.³⁶

Later a whole series of 'folk-belief monographs' came out which contained vital information for later ethnological research of religion. Each of these monographs focused on the body of beliefs of a single community (which was smaller and consequently easier to grasp). Several places in Hungary were examined in this survey.³⁷ Another project, the *Magyar néphit topográfia* [Topography of Hungarian Folk Belief], involved several questionnaires which have still not been

27 RÓHEIM 1925.

28 ÁKOS SZENDREY 1948, 22

29 SOLYMOSSY, undated, 342–401.

30 ÁKOS SZENDREY 1948.

31 KOMÁROMY 1910.

32 ÁKOS SZENDREY 1986.

33 SCHRAM 1983.

34 KLANICZAY 1986, KRISTÓF 1998. The latter also gives a summary overview of the history of research in Hungary, KRISTÓF 1998, 5–11.

35 KLANICZAY—KRISTÓF—PÓCS 1989.

36 FERENCZI 1960, UJVÁRY 1969.

37 PÓCS 1964, FEHÉR 1975, GULYÁS 1976, BOSNYÁK 1977, FEJŐS 1985.

processed by the research. These questionnaires enquired into beliefs in every aspect of life.³⁸

3. *The comparative study of religion* emerged at the turn of the 20th century. It is primarily concerned with the classical issues of religious ethnology, such as the origins and development of religion, non-European (non-Christian) religions (monotheistic, tribal, etc.). It has recently become a focus of interest among ethnologists and anthropologists. Until the end of the 20th century the only way of talking about religion in Hungary was to adopt a Marxist approach. However, soon after the political changes, a department of religious studies was set up at the Szeged University of Sciences.³⁹

Religious ethnology. Research of lay Christian religiousness

This area of research has four main periods. 1) Religious ethnology had its roots in 19th-century research on mythology and folk beliefs. 2) The inter-war decades saw the emergence of religious ethnology in Hungary when research perspectives became firmly established. The first theoretical and comprehensive works and detailed studies were published then. 3) No sooner had religious ethnology come into its own than an anti-religious and anti-Church totalitarian communist dictatorship came to power in Hungary, allowing only a critical, Marxist approach to religious phenomena. 4) These inflexible research boundaries were broken through in the 1970s, chiefly by the work of Sándor Bálint and Zsuzsanna Erdélyi. Then in the 1980s, some ground-breaking non-Marxist research projects got off the ground and, as it transpired, they were here to stay. This process continued with undiminished energy throughout the political transformation in Hungary (1989–1990). In the period since 1990 religious research and religious-ethnological research have enjoyed an unprecedented boom. Most recently, the comprehensive *A magyar néprajz* [Hungarian Ethnology] and *A magyar folklór* [Hungarian Folklore] have attempted to sum up our knowledge of ‘folk religiousness’. The ethnological research of religion is currently enjoying something of a renaissance.

Religious ethnology in Hungary indirectly took its source from German research, and directly from local German philology.⁴⁰ The term *vallási néprajz* ‘religious ethnology’ is a loan-translation from the German ‘religiöse Volkskunde’ which Elemér Schwartz introduced to the Hungarian literature. (However, being a polysemous word, ‘religious’ in the context of ethnology denotes, in Hungarian terminology, ‘ethnology of religion’ and ‘denominational ethnology’.) Schwartz regarded religious ethnology as an applied discipline, part of his job

38 The questionnaire is available at the Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences.

39 <http://www.rel.u-szeged.hu>

40 BARTHA 1980, 7.

as a priest.⁴¹ In this respect he adhered to the German Evangelical (and in part Catholic) practice.⁴² However, a few years later he regarded it as an independent discipline.⁴³ Eventually that was the term that came into usage, albeit there were other suggestions. The Hungarian research was greatly influenced by the German-language literature until fairly recently. Elemér Schwartz sought to restrict the range of reference of the term *egyházi néprajz* 'church or ecclesiastical ethnology' – another German loan-translation (*kirchliche Volkskunde*) – so that it applied to specific denominations. The term is still in use to a limited extent in Protestant circles. German research had a direct influence, too, due to the fact that Georg Schreiber, for example, did fieldwork in Tolna and Baranya counties and published the monograph *Die Schwäbische Türkei*⁴⁴ which discusses religious life at some length. The German approach was imported by Eugen Bonomi, too, who carried out extensive research among minority Germans in Hungary and especially in the vicinity of Budapest, and devoted most of his productive work to surveying the religious life of the Schwabians in the Buda area.⁴⁵

Relying on the German research, and especially Georg Scheiber and his school, Géza Karsai drew attention to the interdisciplinary, and consequently integrative, role of religious ethnology.⁴⁶ He believed the object of religious ethnology to be 'the survey of the manifestations of the religious folk mind, in every branch of material and spiritual ethnology'.⁴⁷ Géza Karsai was one of the founders of the theory and methodology of religious ethnology in Hungary.⁴⁸ The classical philologist Károly Marót who also dealt with folkloristics, outlined two main areas of research in folk religiousness: Church-related religious expression and the folklore phenomena unrelated to doctrinal religions. In his research on religiousness he examined the significance of magic, rites and feasts.⁴⁹ Published in the 1930s, Zsigmond Szendrey's writings took a folkloristic approach to religious phenomena. He held ethnology to be the study of ancient customs and believed that religious ethnology could help to eliminate from folk customs the elements deposited by the Church which had nothing to do with ancient customs.⁵⁰ In 1948 Ákos Szendrey reviewed the research on Hungarian folk belief and strictly separated the study of folk belief from the study of religiousness (mythology).⁵¹

Sándor Bálint was active in religious-ethnological research in the 1930s and 1940s. His approach and methodology brought a breath of fresh air to Hungarian

41 SCHWARTZ 1928.

42 Cf. Tüskés 1986, in which the author reviews the research history and most important literature for Germany, and France and other countries. It is worth comparing his conclusions with the conclusions of the relevant chapters in this book.

43 SCHWARTZ 1933–1937, SCHWARTZ 1934.

44 SCHREIBER 1939.

45 BONOMI 1933, 1936, 1939, 1940, 1941a, 1941b, 1941c, 1970 and 1971.

46 BÁLINT 1987, 19–21.

47 KARSAI 1937, 247.

48 BÁLINT 1987, 19.

49 BÁLINT 1987, 18; Tüskés 1986, 27.

50 Tüskés 1986, 27–28.

51 ÁKOS SZENDREY 1948.

research. His works set the course for the canon, the programme, the interdisciplinary attitude and the integrative role of religious ethnology in the mid 20th century. (A separate study is devoted to his work in this book.) Owing to Sándor Bálint—the man and his work—Szeged became one of the major centres of religious-ethnological research in 1930s Hungary.

In the first half of the 20th century, and in the 1930s in particular, scholars published copious collections of folk rites. These are excellent sources of folk religiousness, too. They speak of the lay customs of religious feasts, and the rites and beliefs of religious life. A chapter in *A magyarság néprajza* [The Ethnology of the Hungarians] sums up these customs.⁵² Several scholars observed a close relation between religious life and folk medicine.⁵³ The laicised customs were surveyed (such as the wedding feast at Cana).⁵⁴ The lay customs were documented in photographs in the 1940s.⁵⁵ The study of calendar feasts remained for decades one of the most significant fields of folkloristic research which branched out into religious ethnology, too. These cannot be discussed here for want of space.⁵⁶ Although his work will be considered in greater detail, mention must be made of Sándor Bálint's seminal works, *Karácsony, húsvét, pünkösd* [Christmas, Easter, Whitsun] and the two volumes of *Ünnepi kalendárium* [Feast Calendar]. These works remain the most abundant sources, offering the best historical interpretations of religious life.⁵⁷ The *Katolikus Lexikon* [Catholic Lexicon], whose publication is underway, contains many detailed entries for Roman Catholic lay religiousness.⁵⁸ In accordance with the religious breakdown of Hungary, Catholic-related surveys dominate the research scene.

On the Protestant front, a great breakthrough occurred in the 1930s. Endre Illyés's books on the psyche of the Calvinist peasantry, on pastoral care among Calvinist youths, and on church discipline are the fruit of his work as a clergyman.⁵⁹ Relying on these preliminaries, Béla Gunda sought to set the course for Calvinist, Mihály Márkus for Lutheran, religious-ethnological research.⁶⁰ Uniquely in Hungary, Protestant religious-ethnological research was institutionalised in the 1980s. Their latest comprehensive publication gives a detailed overview of their research history.⁶¹ Some significant works have come out recently on the organisation of the Calvinist Church and community, as well as a socio-historical survey of patronate-related issues.⁶²

52 BÁTKY—GYÖRFFY—VISKI 1933–1937, Vol. III–IV.

53 VAJKAI, 1942.

54 MANGA 1946.

55 MANGA 1948.

56 To mention just a few works in the field: KATONA 1982, VAJKAI 1942, VAJKAI 1948, SCHRAM 1968, SCHRAM 1972, DÖMÖTÖR 1964, DÖMÖTÖR 1974, BARNÁ 1979, KERÉNYI (ed) 1953, KOTICS 1986, S. LAKOVITS 2000, TÁTRAI 1990, POZSONY 2000.

57 BÁLINT 1973 and BÁLINT 1977.

58 DIÓS (ed) from 1993 onwards.

59 ILLYÉS 1931, ILLYÉS 1936, ILLYÉS 1941. Cf. *Vallási néprajz* [Ethnology of Religion], Vol. 11.

60 GUNDA 1941, MÁRKUS 1941.

61 KÓSA 1990.

62 RÁCZ 1997, RÁCZ 2002.

The past few decades have seen an unflagging interest in the historical study of the lay religious life of the small Protestant churches that arose from the mediæval and modern-time heretic movements. Ethnological surveys in the field are more recent. Several books and studies have been devoted to the situation of church(es), sects and small communities in 1960s Hungarian villages⁶³ and 1980s Hungarian society.⁶⁴ The results of the study of small churches have been included in a recent comprehensive ethnological summary.⁶⁵

In the anti-Church and anti-religious post-WWII milieu, attention shifted to the folkloristic aspects of religion. The reasons were chiefly ideological. Scholars made the necessary adjustments and adapted to the new situation of political pressure. Everyone, except Sándor Bálint whose work provided a stepping stone towards change in the 1970s. Published after the comprehensive *A magyarországi néprajz* [The Ethnology of the Hungarians] appeared as a preliminary to *A magyar néprajz* [Hungarian ethnology], the *Magyar Néprajzi Lexikon* [Hungarian Ethnological Lexicon] provides a summary of the research and the attitudes of the 1970s.⁶⁶ It devotes a long entry to folk religiousness. In Éva Pócs's definition, 'folk religiousness denotes the co-existence and common functions of the folk practices and consciousness of official religion, and the ideas and practices of different (spontaneous) origin. Many different forms of it emerged in time and space within the frameworks afforded by the official religions (Roman Catholic, Calvinist, Lutheran, Greek Orthodox, Greek Catholic, Unitarian); however, it was primarily the Roman Catholic faith that gave rise to the diverse forms of folk religiousness.'⁶⁷ The rites of religious life are examined in many entries in the lexicon.

While the Szeged scholars took a largely phenomenological approach to their research work, several denominations came forward with their own research projects. The Ecclesiastical Ethnological Section of the Calvinist College of Doctors of Theology provided the framework for protestant (chiefly Calvinist) research which publishes its results in the *Vallási néprajz* [Religious Ethnology] series.⁶⁸ Their scholars include ethnologists and, principally, Calvinist clergymen. The Department of Ethnology at the University of Debrecen became a research centre for Greek Catholic religious practice. They conduct a wide range of researches, from everyday religiousness to religious and ethnic identity and even the use of space. Greek Catholic religiousness has been researched outside this university department, with innovative topics, such as the interpretation of gestures.⁶⁹ Scholars at the Nyíregyháza College of Greek Catholic Theology tend to focus on their own church history.

In addition to the topics Sándor Bálint dealt with in his books, in the 1970s and 1980s the corpus of so-called *archaic prayers* held particular interest for

63 KARDOS 1969.

64 B. BÁLINT 1985.

65 SZIGETI 1990.

66 ORTUTAY (ed) 1980, 731–733.

67 PÓCS 1980, 731.

68 *Vallási néprajz* 1985 onwards.

69 BARTHA 1990, SZABÓ 2004 (manuscript).

ethnologists such as Zsuzsanna Erdélyi who published a number of surveys, collections and analyses. Preserved by oral tradition, these prayers can be traced back to the Baroque era and even the Middle Ages. They attest to a powerful Franciscan influence, are characteristically emotional, and feature apocryphal endings. Many a Hungarian writer and poet drew inspiration from their poetic beauty and imagery. The enthusiastic reception of these prayers was one of the reasons why the communist dictatorship was unable to ban religious research. This way the archaic prayers contributed to a more institutionalised form of religious-ethnological research. Examining the prayers from an aesthetic, literary and theological perspective revealed an overwhelming theological influence.⁷⁰ These prayers were later the source texts of communication theory-based analyses, too.⁷¹ Zsuzsanna Erdélyi's work greatly influenced research efforts in Hungary and the neighbouring countries, too. Following in her footsteps, many scholars set off on collecting trips in Hungary and the Carpathian Basin⁷² and her books prompted the publication of Slovenian⁷³ and Polish⁷⁴ collections of prayers.

The miracle story was a characteristic religious genre in the late Middle Ages and the Baroque era. Sándor Bálint was the first to call attention to the source value of these works and the need to study them.⁷⁵ Recorded at pilgrimage sites, the texts about answered prayers and miraculous recoveries can bring to light interesting details about early religious practice and pilgrimage. Two mediaeval collections and a baroque-era anthology are known to have been analysed to date.⁷⁶

Folkloristic fringe research devoted much attention in the second half of the 20th century to popular literature. Secular booklets had held the interest of researchers for some time, but now they concentrated on publications with religious themes. Several printing presses were surveyed (Vác, Eger, Pest, Szarvas, Magyaróvár),⁷⁷ as well as publishing houses,⁷⁸ song-writers⁷⁹ and publications on Orthodox rites⁸⁰ and Hungarian-German prints, too were evaluated.⁸¹ Some very interesting studies have appeared focusing on the mutual influence of high literature and oral tradition.⁸² The outcome of their interaction was that on entering the oral traditions many Biblical stories evolved into new versions.⁸³ Scholars

70 ERDÉLYI 1976, 1991, 1999 and 2001.

71 LOVÁSZ 2001.

72 TÁNCZOS 1995, TÁNCZOS 1999, SILLING 1995, TAKÁCS 2001.

73 NOVAK 1983.

74 KOTULA 1976.

75 BÁLINT 1975.

76 FÜGEDI 1981, KNAPP 1983, TÜSKÉS 1993.

77 POGÁNY 1978, ANTALÓCZY 1986.

78 KOVÁCS 1985.

79 BÁLINT 1942, BARNA 1983, BARNA 2001.

80 OROSZ 1997, OROSZ 1998.

81 PAPP 2004.

82 NAGY 2001, TÜSKÉS—KNAPP 2002.

83 LAMMEL—NAGY 1985.

drew attention to baroque-era confraternity publications and the ecclesiastical literary genres of the 17th and 18th centuries.⁸⁴

Folkloristic studies have at all times been concerned with examining the relation between individual and community. Sándor Bálint's work brought this issue to the forefront of religious-ethnological research. He adopted from folk parlance the word *szentember* 'holy person' to denote the leading individuals of religious life in a community.⁸⁵ Sándor Bálint believed that 'in classical peasant culture gifted individuals never went astray, because even within the limits of tradition and convention creativity would manifest itself vigorously and diversely, and its innovations would be welcomed by the community.'⁸⁶ Recent research on folk hymns, dirges, pilgrimage songs and the people who created them (cantors, pre-centors, pilgrimage leaders, etc.) has confirmed this view.⁸⁷ The study of key individuals of religious life continued in the 1980s and 1990s, topping the ethnological, folkloristic viewpoints with a psychological angle.⁸⁸

Published in 1938, *Népünk ünnepei* [Hungarian Calendar Feasts], Sándor Bálint's seminal essay examines, among others, the religious life of the peasantry.⁸⁹ In a monograph on the history of mentality, Lajos Pásztor takes a look at late mediaeval religious confraternities.⁹⁰ These groundbreaking works, however, were for a long time neglected. It was not until the 1980s and 1990s that religious communities and confraternities were brought back into focus in historical, literary-historical, and religious-ethnological research.⁹¹ A number of modern surveys and analyses have been published about Transylvanian minority Saxon and Hungarian societies and the place they occupied in religious life.⁹²

A closer look at the breakdown of study material available on the various geographical regions of Hungary and the Carpathian Basin reveals that while we have abundant material from certain regions—which are better processed, too—we hardly have anything on others. There are regional discrepancies in religious culture, too. For various reasons, some small regions had a really active religious scene. These are the so-called ecclesiastical innovation and relict areas. Study of the folk religiousness of the Palóc occupies an important place in the research. A Hungarian ethnic group with a characteristic dialect, the Palóc live in North Hungary. Their religious life has enjoyed much scholarly interest since the 1930s and almost every decade since then has seen a publication on this topic. The four-volume Palóc monograph is an especially important work in the field.⁹³ Although it does not devote a separate chapter to folk religiousness, its publication sparked off many related research projects. As a result, the unique and archaic land of the

84 KNAPP 2001, TÜSKÉS—KNAPP 2002.

85 BÁLINT 1942.

86 BÁLINT 1981, 54.

87 BARNÁ 1983, KRÍZA 1993.

88 GRYNÆUS 1972, JÁDI—TÜSKÉS, GRYNÆUS—SÁVAI 1994.

89 BÁLINT 1938, 28–35.

90 PÁSZTOR 1940.

91 TÜSKÉS—KNAPP 1992, KNAPP 1995, BARNÁ 1996, BARNÁ 1998, KUBINYI 1999, TÓTH 2002.

92 POZSONY 1997, POZSONY 1998.

93 BAKÓ 1986.

Palóc has since become, ethnologically speaking, one of the best-mapped regions in Hungary. Religiousness reacts immediately and highly sensitively to the latest cults and trends of consciousness. Ágnes Lengyel and Gábor Limbacher have published some intriguing analyses of Mary apparitions, visions, prayers and prayer life, religious popular literature, and the sacred objects of everyday and festive life.⁹⁴

Physical or geographical space perceived as a sacred landscape was a concept that emerged in the 1930s⁹⁵ and strengthened with ethnological atlas studies.⁹⁶

Theoretical assessments of the sacred space were motivated by the Hungarian translations of Mircea Eliade's books⁹⁷ and Arnold van Gennep's studies on the rites of passage.⁹⁸ A detailed study presents the many aspects of the use of sacred space in one of the major Hungarian pilgrimage sites, Csíksomlyó.⁹⁹

Related to this area of research is the study of small shrines which has chiefly been the speciality of Austrian and German ethnological research. Hungarian research in this field has not been as systematic, but we do have surveys and analyses on a number of villages.¹⁰⁰ Ecclesiastical influence and patronage in the field of small shrines is clearly visible. The research of small shrines has been most successful in the minority-Hungarian areas of South Slovakia.¹⁰¹

The study of the images commonly used in folk religious practice began with research on sacred images.¹⁰² Always connected to art-historical research, the study of sacred images has brought to light some interesting findings for both disciplines.¹⁰³ Iconographical studies have been published about various (primarily Hungarian) saints such as Saint Stephen,¹⁰⁴ Saint Ladislav¹⁰⁵ and Saint Elisabeth.¹⁰⁶

Sacred imagery was for many decades considered part of interior decoration and material folk art, and studied accordingly, not in the context of religious practice. The 1970s saw some research on religious imagery and the sacred objects of interior decoration.¹⁰⁷ Sacred objects have been examined in the context of cult and interior decoration, too.¹⁰⁸ This approach is typical of the Hungarian county folk art series.¹⁰⁹ The *pietàs*, Madonnas and sacred glass paintings of the Kiskun-

94 LENGYEL — LIMBACHER 1997.

95 JÁNOSI 1939, BÁLINT 1938.

96 *Magyarország nemzeti atlasza* [National Atlas of Hungary] and *Magyar néphit topográfia* [Hungarian Folk Belief Topography].

97 ELIADE 1994–1996, ELIADE 1996.

98 FEJŐS 1981.

99 MOHAY 1998.

100 TŰSKÉS 1980, L. IMRE 1995, LIMBACHER 1995, JÓZSA 1999.

101 LISZKA 1995.

102 BÁLINT 1944.

103 VARGA 1974, SZILÁRDFY 2003

104 KNAPP 2001a

105 KERNY 2000.

106 PROKOPP 2003.

107 VARGA 1974, CSILLÉRY 1991.

108 BARNÁ 1987, BARNÁ 1994, POZSONY 1997.

109 *Megyek népművészete* [Folk art of the counties]

ság region in the Great Plain bear a remarkable resemblance to the sacred plastic works found in North-West Hungary (today's West Slovakia).¹¹⁰ The study of images has greatly strengthened in religious ethnology in the past two decades. Scholars have brought out works on baroque sacred images, small graphic works depicting pilgrimage sites, illustrations in baroque miracle books, and monastery art.¹¹¹ Recently several groups of objects in folk and popular art have been studied, such as lithographs.¹¹² Research has drawn attention to a printing press's sample book which contained flyleaf pictures and illustrations from religious booklets.¹¹³

The study of votive pictures began in the past few decades. Between 1996 and 2000 scholars inventoried the votive pictures and objects preserved at the pilgrimage site of Maria Radna in the Banat area of Romania.¹¹⁴ Additionally, they examined the role of images in religious life and discussed the mentality captured by the visual imagery and the inter-ethnic relations of this multiethnic and multi-denominational region.¹¹⁵ A university thesis was written on changes in religiousness among the Banat Schwabs who emigrated from Romania to Germany.¹¹⁶

The study of pilgrimage in particular can help our better understanding of the sacralisation of space and the role of sacred images in worship. This has been a favourite theme in religious-ethnological research in the past fifty years, and still is.¹¹⁷ Long-distance pilgrimages or treks to nearby holy places feature practically every manifestation of religiousness in condensed form. Hungarian research has given historical, ethnological and historical-anthropological analyses of them since the 1930s. The most material is available on the pilgrimages of the late Middle Ages,¹¹⁸ the Aachen pilgrimages,¹¹⁹ the peasant and aristocratic pilgrimages of the early modern age,¹²⁰ and more recently the past and present of Mariazell pilgrimages.¹²¹ A comprehensive cultural-historical summary of the history and ethnology of Hungarian pilgrimages can chart the course for further research.¹²²

As regards non-Christian religiousness, the research has so far been concerned only with the Jewry. Jewish ethnology and folkloristics, and the comparative study of religion have assumed an important role in the research since the latter half of the 19th century. The most acclaimed scholars in the field of

110 BARNÁ 1993, SÜMEGI 2000, KOVAČEVIČOVA—SCHREIBER 1971, PIŠUTOVÁ 1969–1979, SZACSVAY 1996.

111 SZILÁRDFY 1984, 1994, 1997; LENGyel 1987, SZILÁRDFY—TÜSKÉS—KNAPP 1987, TÜSKÉS—KNAPP 1989, SZILÁRDFY 2003.

112 VEREBÉLYI 1993, VEREBÉLYI 2002, NAGY 1934.

113 HELLE 1996.

114 BARNÁ (ed) 2002.

115 HANNONEN—LÖNNQVIST—BARNÁ (eds) 2001.

116 ERZSÉBET ARNOLD: *A Bánságtól Németországig: a vallási élet változásai a bánsági németek körében* [From the Banat to Germany: the Changes of Religious Life Among the Banat Germans] Szeged, 2002. Manuscript.

117 See bibliography in BÁLINT—BARNÁ 1994.

118 PÁSZTOR 1940, BÁLINT 1971, CSUKOVITS 2003.

119 THOEMMES 1937, BÁLINT—BARNÁ 1994.

120 TÜSKÉS 1993, GALAVICS 1992.

121 BRUNNER et al 2003.

122 BÁLINT—BARNÁ 1994.

Jewish folklore were Ignác Goldziher (1850–1921), Immánuel Löw (1854–1944) and Sándor Scheiber (1913–1985).¹²³ The 1980s saw extensive research in the field of Jewish folklore and religiousness¹²⁴ which continues in our day.¹²⁵

Due to the fact that for a long time religion permeated every aspect of human life, religious ethnology emerged peripherally, integrating the outlook and methodology of more than one discipline. Art history is one such discipline, and mention should be made of religious folk songs/hymns, the research of which goes back a few decades only and has yet a lot to bring to light. While the Gregorian influence on folk hymns is fairly well mapped, very little is known of trends and periods in folk hymns of the 18th, 19th and 20th centuries. The printed or manuscript song books (with or without music) of the past centuries await to be surveyed, as does their role and effect on orally transmitted folk songs. Only a few functional and thematic groups of sacred folk songs have been examined by the research, such as funeral hymns,¹²⁶ laments,¹²⁷ Mary songs and Christmas songs/carols.¹²⁸ Scholars have analysed the lyrics and assessed the activity of certain song writers.¹²⁹ The thematic mapping of Hungary's regions is well under way. The most researched areas in terms of folk music are the Bačka and Banat regions of today's Serbia.¹³⁰ The literature on Hungary's vast folk music heritage cannot be discussed here for want of space.

In 1992 the Department of Ethnology at Szeged University launched a series of biannual conferences on various topics in religious ethnography. The conference proceedings have been, or are about to be, published. The conference topics have been the following: 1) holy persons, leading individuals and eminent figures of religious life; 2) the worship of Mary in Hungary and Central Europe; 3) the worship of saints in Hungary and Central Europe, the worship of Hungarian saints; 4) the worship of the Holy Trinity; 5) time and memory; 6) picture, image, cult. The 2004 conference will be entitled 'Rite and memory'.¹³¹ In the late 1990s the Institute of Ethnology of the Hungarian Academy of Sciences launched a conference series on the interdisciplinary approach to religious-ethnological concepts. The conferences to date—1) Ecstasy, dream, vision; 2) Soul, death, the other world; 3) microcosm/macrocosm—have provided a real opportunity for interdisciplinary exchange.¹³²

Present-day research focuses on pilgrimage, religious confraternities, sacred images, religion and identity. In addition to conference proceedings the

123 SCHEIBER 1974, 1984.

124 KRÍZA (ed) 1990.

125 Cf. the research projects of Norbert GLESZER (Szeged) on the custom of *kvitli* (a slip of paper with good wishes or prayers posted on a tzaddik's the grave) among the Hasidic Jews.

126 BARTHA 1995., KRÍZA 1993.

127 DOBSZAY 1983.

128 VOLLY 1982.

129 BÁLINT 1942, BÁLINT 1981, BARNÁ 2001.

130 ÜZENET VAGY ÉLETÜNK, KÓNYA

131 The conference proceedings were published in the *Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár/Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis* [Szeged Religious Ethnology Library] series. Cf. Appendices.

132 PÓCS 1998, 2001, 2002.

Department of Ethnology at Szeged University publishes a series called *Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár/Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis* [Szeged Religious Ethnology Library] which has included conference proceedings and thematic monographs.¹³³ This publication was a sequel to the *Szegedi Vallási Néprajzi Konferenciák* [Szeged Conferences on Religious Ethnology], launched in 1992.¹³⁴

Hungarian religious-ethnological research in the neighbouring countries

Historical changes created a unique situation in Hungary's neighbouring countries. After the dismemberment of the country by the Treaty of Trianon in 1920, the Hungarians living in the neighbouring countries continued to maintain ties with the mother country. During the periods of boom in ethnological research, in the 1940s and in the 1970s, surveys were conducted among the Catholic Székely (Szekler) Hungarians in Transylvania. At the turn of the 1940s László Székely's research was influenced by several of Sándor Bálint's works.¹³⁵ The recently published book containing his posthumous papers is a comprehensive summary of his previous works.¹³⁶ Research in Transylvania practically ceased to exist until 1990. Following the Romanian revolution, however, the newly-founded Hungarian scholarly establishments—such as the János Kriza Ethnological Society and the Department of Hungarian Ethnology that was set up at the Babes-Bolyai University—brought an upswing in religious ethnology, too.

Surveys conducted among the Csángó (minority Catholic Hungarians in Moldavia, the easternmost Hungarian-language area) are particularly significant. This ethnic group is subjected to strong Romanian assimilation. Their language and culture preserves many archaic elements. Research has chiefly focused on the survey and analysis of archaic Csángó prayers and the lay religious customs of church feasts.¹³⁷ Imported via Hungarian scholars, many European research themes were introduced to Transylvania, too. Some significant research projects have been carried out with the participation of college students (e.g. the erection of 'holy graves' and related customs).¹³⁸ Monographs were published on feast customs among the German (Saxon) and Hungarian minorities and on mutual Saxon-Hungarian influences.¹³⁹ A comprehensive summary has been published about the body of myths concerning the creation of the world and the celestial bodies in Transylvania and Moldavia.¹⁴⁰

133 *Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis*, 1998 onwards.

134 *Szegedi vallási néprajzi konferenciák* [Szeged Conferences on Religious Ethnology] 1992 onwards.

135 SZÉKELY 1936, 1943a, 1943b.

136 SZÉKELY, undated (1995).

137 TÁNCZOS 1995, TÁNCZOS 1999, POZSONY 2000.

138 POZSONY 2000.

139 POZSONY 1997, POZSONY 1998.

140 ZSIGMOND 1999.

There was a similar upsurge of research interest in minority Hungarians living in the Bačka and Banat regions in the former Yugoslavia. The Lajos Kiss Hungarian Ethnological Society of Vojvodina has conducted religious-ethnological research there since the 1990s. They have organised thematic religious-ethnological conferences on the worship of saints, sacred folk songs, pilgrimages and the religious confraternities whose proceedings have been published in journals and books.¹⁴¹ Again, the most significant research results include the classification and linguistic analyses of archaic prayers.¹⁴² Research projects have been launched to explore holy sites, pilgrimage, small shrines and sacred folk songs, too.¹⁴³

The Slovakian Hungarian Ethnological Society was the first of its kind among minority Hungarians in Slovakia. Today, religious-ethnological research is co-ordinated by the Ethnological Centre within the Forum Institute for Social Studies. In recent years their attention has turned towards worship of saints, feast customs and small sacred monuments.¹⁴⁴

There is no organised religious-ethnological research in the Sub-Carpathian region in the Ukraine. However, some local and Hungarian scholars have published some key works here.¹⁴⁵

The sources

As in any discipline, the study of sources is a key issue in religious ethnology. The sources need to be explored and made publicly available for basic research. The sources for the Middle Ages and the early modern times in particular currently leave a lot to be desired in terms of exploration and availability.

The study of sources involves the exploration and publication of the historical and present-day sources (written and oral) pertaining to religious practice (e.g. inventories of fonds in ecclesiastical archives,¹⁴⁶ Catholic and Calvinist canonical visitation reports,¹⁴⁷ the records of religious confraternities,¹⁴⁸ etc.), and to various other objects and images.¹⁴⁹ Published in Szeged, the *Devotio Hungarorum* series is devoted to the publication of every kind of source material. The issues that have appeared in the series to date have dealt with small sacred images, but foremost with the verbal sources (written and printed material originating from the oral

141 Thematic issues of *Létiünk* [Our life]: 1995 (worship of saints), 1998 (sacred folk songs and singers), 1999 (pilgrimage); special issues of *Üzenet* [Message]: 1997 (religious confraternities).

142 SILLING 1995.

143 BESZÉDES 2000, BESZÉDES 2001, KÓNYA 2004, CSÚSZÓ 2003.

144 MARCZELL 1997, LISZKA 1995.

145 Cf. *Vallási néprajz* [Religious ethnology] Vol. 9.; Cf note 148.

146 N. SZELESTEI 1979–1993, BALÁZS (ed) 1976–1986.

147 SZÁNTÓ—ZOMBORI (eds) 1997, 1998, 1999, 2000, TOMISA 1992, KOVÁCS 1997, CSÁKI—GAZDA SZÓCS 2001.

148 BARNÁ 1996, 1998 and 2002.

149 SZILÁRDFY 1994, SZILÁRDFY 1997, TOMISA 1998.

tradition), as well as religious confraternity reports, notes by 'holy persons'—each with a bilingual introduction. The publication of the first written devotions from Hungary—the visitors' book of the Máriakálnok pilgrimage site—was something of a novelty.¹⁵⁰

One of the most significant source research projects to date was conducted by the Ecclesiastical Ethnological Section of the Calvinist College of Doctors of Theology. They inventoried the treasures—liturgical vessels and textiles—of the Calvinist Church in the diocese of Baranya annexed to Croatia, in some dioceses of Transylvania and in Sub-Carpathia and brought out a catalogue richly illustrated with photographs.¹⁵¹ Few such large-scale projects have ever been carried out in Hungary.

Medals and badges—chiefly related to pilgrimages, the worship of saints, and religious confraternity life—form a rather special source category. Published in 1885, the first Hungarian study of numismatic sources was to become an essential source of comparison and reference for German scholars, too.¹⁵² Later on, however, interest in medals and badges flagged somewhat. Very few studies were published in the first half of the 20th century on medals from Hungarian pilgrimage sites or related to the worship of saints.¹⁵³ Only recently has the Benedictine Leó Kuncze's rich collection of ecclesiastical medals been published,¹⁵⁴ as well as a special collection of medals of Saint Benedict.¹⁵⁵

Mention must be made of the ecclesiastical objects collected by museums. The Museum of Ethnography in Budapest boasts a rich collection.¹⁵⁶ In 1980 Sándor Bálint and Zsuzsanna Erdélyi set up a collection of folk religiousness at the Christian Museum in Esztergom. Many country museums around Hungary also have good collections. Sándor Bálint's personal collection (of booklets, small sacred images, pictures, sculptures, etc.) went to the Ferenc Móra Museum in Szeged. The oldest Benedictine monastery in Hungary, Pannonhalma, has built up a valuable collection, too. Most of the diocesan museums in the episcopal centres have collections of folk religiousness. Museums of Mary were established at Gyula and Petőfiszállás. A few rich private collections are also known. The past decades have seen several exhibitions of religious objects.¹⁵⁷ In May 2004 a representative exhibition presented the century-old relations between Hungary and Mariazell.¹⁵⁸

150 FRAUHAMMER 1999.

151 TENKE (ed) 1999–2001.

152 KUNCZE 1885.

153 GOHL 1912, BÁLINT—BARNA 1994 *passim*.

154 SÓLYMOS 2002.

155 SÓLYMOS 2000, SÓLYMOS 2002.

156 VARGA 1969, 1970 and 1973.

157 E.g. 'Patrona Hungariae. The worship of Mary in art and folk tradition' (Csorna, 2000); Relics of religious life in the Kiskunság (Kiskunfélegyháza, 2000).

158 Kiscelli Museum, Budapest.

University education in religious ethnology

Ethnology really came of age when it became part of the university curriculum in 1929—finally, the discipline had earned academic recognition. The task of university ethnology departments has been, and is, the education of scholars and the provision and development of research facilities. Szeged University is the main centre for training in religious ethnology, but the universities of Debrecen, Budapest and recently Pécs also offer courses in this field.

In the second term of the academic year 1933–1934 *privat docent* Elemér Schwartz gave a course (one lecture a week) entitled ‘Religious ethnology’.¹⁵⁹ Sándor Bálint gave lecture series on the ‘Religious ethnology of the Great Plain’ in the academic years 1935–1937 and one on the ‘Ethnology of pilgrimages in the Great Plain’ in 1937–1938. In 1939 he included in his syllabus a lecture on the ‘Ethnology of Szeged’—a topic he studied with a strong sense of vocation and attaching great importance to the religious aspects. In the inter-war decades the theological colleges and university faculties recognised the value of religious ethnology in pastoral theology. The Sárospatak Calvinist Theological Academy was the first to include it in the curriculum of modern pastor training. On the Catholic side, religious ethnology was adopted by the Benedictine College at Pannonhalma, the Franciscan School of Theology at Gyöngyös, the Central Seminary in Budapest, and the Jesuit Theological College of the Csanád Diocese in Szeged. Sándor Bálint taught at the latter establishment.¹⁶⁰ Today, only the Roman Catholic College of Theology of Pécs offers courses in religious ethnology.

For decades after the 1950s, teaching ethnology of religion in Hungary was simply out of the question. As far as we are aware, religious ethnological courses first became available in the 1980s in Budapest, later in Debrecen and, as from 1993, in Szeged. The Department of Hungarian Ethnology and Cultural Anthropology at the Babes-Bolyai University in Cluj also has training and research in religious ethnology. A number of religious-ethnological theses have since been written at Cluj and guest lecturers from Hungary have given courses on related topics.¹⁶¹ Religious-ethnological research, which is the main area of expertise of the Department of Ethnology at Szeged University, is founded on the work of Sándor Bálint. In 1998 the department launched a programme offering a degree in religious ethnology. The eight-term programme offers the following courses: 1) Introduction to the ethnology/anthropology of religion; 2) The Hungarian/European/American research history of religious ethnology; 3) Ethnology of religion: the sources, source criticism, research methodology; 4) Ethnology of religion I: organising space in religious folk life; 5) Ethnology of religion II: organising time in religious folk life; 6) Ethnology of religion III: community organisation in religious folk life; 7) Ethnology of religion IV: religious

159 ‘A néprajz a magyar egyetemeken’ [Ethnology in Hungarian universities] *Ethnographia* XLV. 88. 87–88.

160 BÁLINT 1987, 19.

161 In January 1996 the author of this summary gave a condensed course on the research of pilgrimage.

thinking, religious mentality; 8) Thesis seminar.¹⁶² Since the 1990s a great many theses have been written on religious-ethnological topics, such as pilgrimage, a morality play, a Calvinist congregation, a Marian Society, Sándor Bálint's collection of religious booklets, the letters from Heaven, the Rastafarian subcultural group, the religious life of the Banat Germans, the symbolic customs of an ecumenical school, the priest's wedding custom and the everyday life of a rosary society.¹⁶³

Approach, definition, interpretation

A branch within ethnology, the ethnology of religion places great emphasis on its independent outlook and methodology. 'It is a special, separate branch of learning that came into being at the intersection of various disciplines,' Sándor Bálint wrote.¹⁶⁴ 'It endeavours to study the reaction of the peasant soul to Catholic precepts',¹⁶⁵ and all the varieties of local religious practice. The Church '[...] did not eliminate the ancient traditions of the peoples who espoused Christianity [...] but merely transformed and sanctified these traditions [...]'.¹⁶⁶ Any previous religious phenomena became survival phenomena.¹⁶⁷ Even in his later works Sándor Bálint stuck with this liturgical approach. He was interested in the past and present ways of inculturation, the religious culture that emerged in its wake and all about its historical layers. This approach has made a comeback in recent research.¹⁶⁸

The fact that very little progress has been made on the theoretical front in religious ethnological research in the past century can be put down to Hungary's political/ideological oppression. In recent decades thematic expansion enjoyed higher priority than theoretical renewal. Several comprehensive works were published in the past decades on the research of hierarchical, dogmatic religions and the folk/popular elements and practices of Christianity. The most comprehensive of all was Sándor Bálint's research history overview written in 1948 and not published until 1987.¹⁶⁹ Other scholars have since written summary overviews of the most significant findings of religious-ethnological research.¹⁷⁰

Emerging out of Eliade's and van Gennep's concepts of the sacralisation of space, religious ecology was introduced in the 1990s.¹⁷¹ Historical anthropol-

162 Course leader: Dr GÁBOR BARNÁ.

163 Cf. BARNÁ 2004, 373–378.

164 Bálint refers here to Hans KOREN (1936) and Georg SCHREIBER (1933) and the Hungarian Elemér SCHWARTZ (1934) and Géza KARSÁI (1937).

165 BÁLINT 1938, 14.

166 BÁLINT 1938, 14–15.

167 BÁLINT 1938, 10.

168 PhD thesis by Dániel BÁRTH.

169 BÁLINT 1987.

170 BARTHA 1980; TŰSKÉS 1981, 1982 and 1986; BARNÁ 1990 and 1997; BARTHA 1998.

171 BARTHA 1992.

ogy has since entered the scene, bringing in completely new source types.¹⁷² The theory of rites is undergoing transformation inspired by folkloristics.¹⁷³ The interpretation of sacred communication based on folk prayers has afforded many important recognitions.¹⁷⁴ The research of popular religious literature, too, has its roots in folkloristics, as does the study of printed texts¹⁷⁵ and country printing presses,¹⁷⁶ the analysis of certain genres and specific groups of texts.¹⁷⁷ Numerous studies have been published on leading individuals and eminent figures in religious folk life.¹⁷⁸ The formative influence of religion on group and individual identity and the cohesive force of the symbolic community have attracted much scholarly interest recently.¹⁷⁹

Inspired by German research, the approach developed by Gábor Tüskés and Éva Knapp is of special interest. They perceive religiousness as part of the cultural system, as the culmination of, the guiding force behind, and the index of, all socio-cultural behaviour and activity and all the different social and cultural processes.¹⁸⁰ In addition to its multiple integrative function, religiousness assumes a key role in the organisation of everyday life, in the co-ordination and legitimisation of social relations, and in mediating culture, ethic norms and value systems.¹⁸¹ The various social, political and cultural processes frequently appeared in a religious guise in the 17th and 18th centuries.

There is no such thing as a clearly definable, closed system of independent beliefs constituting a 'folk religion' that is independent from the religious manifestations of the ecclesiastical and secular ruling classes. Consequently, modern research prefers to use the term *folk religiousness* instead of *folk religion*. At any one point in time and space, in the same social group, in addition to the identical forms, there will always be a whole variety of transitional forms and differences in degree and interactions in and between the religious practices of the ecclesiastical and lay strata of that group. Gábor Tüskés and Éva Knapp focus on the baroque era—its religious literature, confraternity life, pilgrimages, and forms of image-worship. Their researches tread the borderland of literary history and social history and they refuse to consider the research of religiousness in isolation.

The study of small denominations and sects has added colour to the research in Hungary. Such religious phenomena bear comparison with the mediaeval heretic movements. These neo-Protestant denominations were established from the 18th century onwards by the masses increasingly alienated from the consolidated,

172 KLANICZAY 1990, 2000, TIBOR KLANICZAY—GÁBOR KLANICZAY 1994, TÜSKÉS—KNAPP 2001, BARNA 1996a.

173 BARNA 2000.

174 LOVÁSZ 2001.

175 For a comprehensive survey see LENGYEL ÁGNES 1999.

176 POGÁNY 1959, ANTALÓCZY 1986.

177 ILONA NAGY, BERNADETT PAPP, GYÖRGY OROSZ

178 GUNDA 1998, BARNA 1998.

179 BARNA 1997, PUSZTAI 1996, PUSZTAI (ed) 1999, HANNONEN—LÖNNQVIST—BARNA 2001.

180 GEERTZ 1994, TÜSKÉS—KNAPP 2001, 16–17.

181 DAXELMÜLLER 1988.

unbending Reformed churches. Their proliferation today is facilitated by religious legislation in Hungary.

An overview of religiousness in Hungary will help better understand the above history of research. Language has preserved much of the historical layers of Hungarian religious life. The pre-Christian layers of the vocabulary of the Hungarian language attest to a religion of high moral standards.¹⁸² This perhaps accounts for the relatively fast Christianisation of the Magyars in the 10th and 11th centuries. Although Eastern Christianity was present in the 11th century and for some time after, the Magyars primarily opted for Western Christianity. Consequently, worship trends were imported from the west or by western mediation. Between the 11th and the 15th centuries Hungary developed parallel with the rest of Western and Central Europe. The territorial arrangement of the dioceses evolved at that time. The country saw the spread of the monastic orders which not only represented various trends of mentality but also imported many achievements of civilisation.

The 16th century was a period of deterioration, due partly to the rift caused by the Reformation and partly to occupation by Islam. The rapid spread of the Reformation was facilitated by power relations, the moral weakness of the mediaeval Church, people's devotional needs, material interests, and the promotion of vernacular culture.¹⁸³ Seventy to eighty per cent of Hungary's population converted to Protestantism. During the Reformation the Hungarians became chiefly Calvinists, while most of the minority Germans and Slovaks adopted the Lutheran faith. The anti-Trinitarian (Unitarian) church emerged in Transylvania in the 16th century. Protestantism in Transylvania essentially became the state religion.¹⁸⁴

From the 16th century onwards Hungary's affiliations to the Habsburg dynasty led to the simple adoption of Catholic religious practices. The influence of Islam (Ottoman Empire) and the presence of Orthodoxy in the Balkans gave rise to some peculiar cults (e.g. Our Lady dressed in the Sun, Our Lady of Loreto, etc.). Hungary's mediaeval ecclesiastical objects were almost completely destroyed during the Turkish occupation (16th and 17th centuries) and the Reformation. The Catholic Hungarians in the occupied territories were for the most part left without priests. To remedy the problem, licentiatees were set up around Hungary, which enabled lay followers to have a say in religious administration.¹⁸⁵

The Counter-Reformation took place not simply on a national basis, but under the guidance of the new monastic orders, the Viennese imperial court and the Hungarian prelate loyal to the court. The outcome was that by the latter half of the 18th century Hungary once again became a Catholic-majority country. One major source of Catholicisation was the imported population of (primarily) Catholic Germans. The sporadic coexistence of Catholic and Protestant religious

182 VARGYAS 1984, pp. 143–144.

183 KÓSA 1990, 448.

184 Cf. KÓSA 1990.

185 JUHÁSZ 1920, SÁVAI 1997.

phenomena apart, Catholic lay religiousness was to a greater extent characterised by separation.¹⁸⁶ Individualisation and embourgeoisment in the Calvinist communities was faster and more intensive. The injunctions of the Council of Trent took effect with significant discrepancies in time and space, and the religious practices of the Counter-Reformation spread selectively and with considerable delays and regional differences. The worship of Mary was to become the single national cult that spread in every level of society, and to a certain degree it restricted the differentiation of the worship of saints. The Habsburg dynasty thwarted the emergence of a national centre of worship and, for the most part, the ecclesiastical objects that were taken out of Hungary were deprived of their national character, too.¹⁸⁷

The richness in the forms of worship of saints, pilgrimages, confraternities and the formal diversity of religious feasts diminished towards the eastern parts of the country and was far more modest than in Austria or southern Germany. This was largely due to the presence of Calvinism in the eastern parts of the Carpathian Basin and east of the Danube, and the predominance of Orthodoxy and Calvinism in Transylvania. However, Catholic religiousness in the eastern parts of Hungary preserved many archaic features and developed unique new ones in protection of its (licentiate) religious traditions—and for fear of heresy. Due to the tripartition of Hungary, regional peculiarities and denominational differences were typical in the Catholic areas, too.¹⁸⁸ It can be said that West and North Hungary were preponderantly Catholic, the Great Plain and Transylvania Protestant. Following the heretic movements of the Middle Ages and the Reformation period, the small neo-Protestant denominations spread in the 19th century: Nazarenes, Baptists, Adventists and Methodists, Jehovah's Witnesses, and others.¹⁸⁹

Denominational breakdown of the Hungarian population in 1910¹⁹⁰

Roman Catholic	49.3%
Greek Catholic	11%
Calvinist	14.3%
Lutheran	7.1%
Orthodox	12.8%
Unitarian	0.4%
Jewish	5%
Other	0.1%

186 TŰSKÉS—KNAPP 2001, 23.

187 TŰSKÉS—KNAPP 2001, 23.

188 TŰSKÉS—KNAPP 2001, 23.

189 SZIGETI 1990.

190 KARNER 1931, 5.

The great religious upswing of the turn of the 20th century and the first half of the 20th century was crushed by the anti-Church communist dictatorship. Hungary underwent rapid secularisation in the 1970s and 1980s. After the political transformation in the 1990s the old establishments and religious forms made a comeback, and at the same time globalisation contributed to the expansion of the 'religion market'. Alongside the small neo-Protestant denominations, a number of oriental religions (Buddhism, Krishnaism, esoteric beliefs, etc.) entered the scene. Although Hungary has remained a Christian (Catholic and Protestant) country, future research will have to account for all the new religions in the form of a syncretic approach.

This overview has endeavoured to give a brief account of a wide range of research, illuminating insights, and extensive publications. It has to be stressed, however, that almost all of the results are individual achievements. Hungary almost entirely lacks the adequate institutional background for the systematic research—ethnological or other—of religious life. Only recently has religious ethnological training become available at university level (Szeged). Hungary lacks the institutional conditions for interdisciplinary co-operation and does not have a research institute for religious studies. Setting up such an establishment for the co-ordination of religious ethnological research in Hungary is one of the key tasks for the coming years. Important, too, is the systematic exploration and processing of the various sources of religious life, that is, making the source material available for research. Only then can the Hungarian peculiarities of lay religiousness be put into European and historical contexts.

LITERATURE

ANTALÓCZY, Lajos

1986 *Az Egri Nyomda Rt. története 1893–1949* [History of the Eger Printshop Company]. Eger.

BAKÓ, Ferenc

1986 *A palócok* [The Palots. (Inhabitants in Northern Hungary)]. Eger.

BALÁZS, Péter (ed.)

1976–1986 *Magyarországi egyházi levéltárak fondjegyzékei* [Fonds of the Church Archives in Hungary]. 1–4.. Budapest.

BÁLENT, Boris

1935 *Bánskobystrikké put'ové tlače* [Pilgrimage Prints from Bánksa Bystrica]. Martin.

BÁLINT, B. András

1985 *Mint a szarvas a folyóvizekre* [Essays on the Religion]. *JAK füzetek* 16. Budapest.

BÁLINT, Sándor

1942 *Egy magyar szentember*. Orosz István önéletrajza [A Hungarian Holy Man. Autobiography of István Orosz]. Budapest.

1944 *Boldogasszony vendégségében* [A Guest of Our Lady]. Budapest.

1971 *Compostela és hazánk. Jakab apostol tisztelete a régi Magyarországon* [Compostela and Hungary. The Veneration of St. James in the old Hungary] In: SZENNAY András (ed.) *Régi és új a liturgia világából*. Budapest, 200–212.

1973 *Karácsony, Húsvét, Pünkösd*. A nagyünnepek közép-európai hagyományvilágából [Christmas, Easter, Pentecost. From the Central-European Traditions of the Great Feasts]. Szent István Társulat, Budapest.

1975 *Szeged renaissance-kori műveltsége* [Renaissance Culture of Szeged]. Budapest.

1977 *Ünnepi kalendárium 1–2*. [Feast Calendar 1–2]. Budapest.

1981 *A hagyomány szolgálatában* [In the Service of the Tradition]. Budapest.

1987 *A magyar vallásos népelet kutatása* [History of the Research of the Religious Life in Hungary] In: DANKÓ Imre – KÜLLŐS Imola (szerk.) *Vallási néprajz*, III. Budapest, 8–66.

BÁLINT, Sándor – BARNA, Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok* [Hungarians on Pilgrimage]. Budapest.

BARNA, Gábor

1979 *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén* [Folk Beliefs and Customs in the Hortobágy-Region]. Budapest.

1983 *„Istent dicsőítő énekkönyv” A Mezey-kántorok énekes könyvei és énekei I-II*. [Hymn-book and songs of the Mezey-cantors]. *Vigilia XLVIII*. 264–267, 337–341.

- 1987 Fogadalmi tárgyak (offerek) magyar búcsújáró helyeken [Votive Objects on Hungarian Pilgrimage-Places]. In: *Egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve, Agria XXIII.* 367–380.
 - 1990 Zur Erforschung des religiösen Volkslebens in Ungarn der Nachkriegszeit, in: Helmut EBERHART – Edith HÖRANDNER – Burkhard PÖTTLER (Hg.): *Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetaugung 1989 in Graz.* Wien, 91–105.
 - 1993 A kiskunsági Mária-szobrok eredetéről [On the Origin of the Statues of the Virgin Mary in the Kiskunság-Region]. *Néprajzi Értesítő LXXV.* 207–214.
 - 1996 *A tállyai Fáklyás Társulat dokumentumai. Documents of the Candle-bearers' Confraternity.* Devotio Hungarorum 3. Szeged.
 - 1996a Zarándokutak a XVIII. századi útlevelek alapján [Pilgrim Routes after Passports from the 18th Century]. *Magyar Egyháztörténeti Évkönyv 2.* 191–200.
 - 1997 A református vallási néprajzi kutatások 15 éve Magyarországon [15 Years of the Calvinist Researches on Religious Life in Hungary]. *Theológiai Szemle 1997/5.* 275–280.
 - 1997 Religion, Identity, Assimilation. *Acta Ethnographica Hungarica 42.* 1–2. 139–147.
 - 1998 *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata. Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton.* Devotio Hungarorum 5. Szeged.
 - 2000 Gästebücher an Wallfahrtsorten, in Krankenhäusern und Hotels – neue, schriftliche Formen und Quellen, ritualisierter Verhältnissen. In: Klára KUTI – Béla RÁSKY (Hrsg.) *Konvergenzen und Divergenzen. Gegenwärtige volkskundliche Forschungsansätze in Österreich und Ungarn.* Budapest, 29–42.
 - 2001 „Örvendez ég és föld...” Ökrös József akrosztichonos énekesi [Songs with Achrosticon of József Ökrös]. In: BARNÁ GÁBOR szerk. *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat...”* Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára. Szent István Társulat, Budapest, 113–154.
 - 2004 Folklorisztikai témájú szakdolgozatok 1961-től (a szegedi egyetemen) [Diplom Works in Folkloristics at the Szeged University since 1961], in: *Ritusok, folklór szövegek.* Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 373–378.
- BARNÁ, GÁBOR (ed.)
- 2002 *„Mária megsegített” – „Maria hat geholfen” I-II.* Devotio Hungarorum 9. Szeged.
- BÁRTH, JÁNOS
- 1990 A katolikus magyarság vallásos életének néprajza [Ethnography of Religious Life of the Catholic Hungarians]. In: *Magyar Néprajz VII.* DÖMÖTÖR, Tekla (ed. in chief) Budapest, 331–424.

BARTHA, Elek

- 1980 *A hitélet vizsgálata egy zempléni faluban* [Religious Life in a Village in Zemplén]. Debrecen.
- 1995 *Halotti búcsúztatók a dél-gömöri falvak folklójában* [Funeral Songs in the Folklore of the Villages in South-Gömör]. Debrecen.
- 1990 A görög katolikus magyarság vallási néprajza [Ethnography of the Religious Life of Grec Catholics] In: DÖMÖTÖR, Tekla (ed. in chief). *Magyar Néprajz VII.* Budapest, 425–442.
- 1992 *Vallásökológia. Szakrális ökoszisztémák szerveződése és működése a népi vallásosságban* [Ecology of Religion]. Debrecen.
- 1998 Néphit, népi vallásosság [Folk Beliefs and Folk Piety], in: VOIGT Vilmos (ed.) *A magyar folklór.* Osiris, Budapest, 470–504.

BÁTKY, Zsigmond – GYÖRFFY, István – VISKI, Károly (eds.)

- 1933–1937: *A magyarság néprajza I-IV.* [Ethnography of the Hungarians] Budapest.

BESZÉDES, Valéria (comp.)

- 2000 *A Jó Isten dicsőségére. Írások a vajdasági magyarság népi vallásosságáról.* [To the Glory of God. Writings on the Religious Life of Hungarians in Vojvodina] s. l.
- 2001 *Ünnep ez minékünk. Írások a szabadkaiak népi vallásosságáról* [Essays on the Folk Religion of the Inhabitants of Szabadka/Subotica]. Szabadka.

BONOMI, Jenő (Eugen)

- 1933 *Az egyházi év Budaörs német község nyelvi és szokásanyagában* [The Church Year in the Language and Tradition of Germans in Budaörs]. *Német Philológiai Dolgozatok* 53. Budapest.
- 1936 *Budaörs, ein vergessener Wallfahrtsort.* Budapest.
- 1939 *Makkos Mária* [Makkos Mária. A Place of Pilgrimage].. Budapest.
- 1940 *Búcsújárás Solymárra* [Pilgrimage to Solymár]. Budapest.
- 1941a *Der Wallfahrtsort Csobánka.* Budapest.
- 1941b *Die Kultstätte der Vierzehn Nothelfer in Pilisvörösvár.* Budapest.
- 1941c *Wachsofbergaben und ihre Hersteller im Ofner Bergland. Deutsche Forschungen in Ungarn 1941.* 2–4.
- 1970 *Ungarndeutsche Wallfahrten nach Mariazell/Österreich im 20. Jahrhundert. Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde Bd. XIII.* 136–190.
- 1971 *Deutsche aus dem Ofner Bergland in Ungarn auf Wallfahrt. Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde. Bd. XIV.* 239–277.

BOSNYÁK, Sándor

- 1977 *A bukovinai magyarok hitvilága I.* [Folk Beliefs of the Hungarians in Bukovina] *Folklor archívum* 6. Budapest.

BRUNNER, Walter – Helmut EBERHART – FAZEKAS István – GÁLFFY Zsuzsanna –

ELKE Hammer-Luza – HEGEDŰS András (eds.)

- 2003 *Mariazell és Magyarország. 650 év vallási kapcsolatai* [650 Years of Contacts Mariazell and Hungary]. *Strigonium Antiquum VI.* Esztergom – Graz.

CsÁKI, Árpád – SZŐCSNÉ GAZDA, Enikő

2001 *Az orbai református egyházmegye vizitációs jegyzőkönyvei I. 1677–1752* [Minutes of the Orba Calvinist Church District]. Sepsiszentgyörgy.

CSUKOVITS, Enikő

2003 *Középkori magyar zarándokok* [Hungarians on Pilgrimage in the Middle Ages]. Budapest. Csúszó 2003

DAXELMÜLLER, Christoph

1988 Volksfrömmigkeit, in Rolf W. Brednich (Hg.): *Grundriss der Volkshunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin, 1988, 329–351.

1990 Volksfrömmigkeit ohne Frömmigkeit. Neue Annäherungsversuche an einen alten Begriff, in Eberhart, Helmut – Hörandner, Editha – Pöttler, (Hg.) *Volksfrömmigkeit*. Wien, 21–48.

DIÓS, István (ed.)

1993 *Katolikus Lexikon. I-IX*. [Catholic Encyclopedia] Budapest.

DIÓSZEGI, Vilmos

1959: A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben [The Survivals of the Shamanism in the Hungarian Folk Beliefs]. Budapest.

DIÓSZEGI, Vilmos (ed.)

1971 *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII-XIX. századi művekből* [The Old Hungarian Religion]. Gondolat, Budapest.

DOBSZAY, László

1983 *A siratóstílus dallamköre zenetörténetünkben és népzeneinkben* [The Lament-Style in the Hungarian Music History and Folk Music]. Akadémiai Kiadó. Budapest.

DÖMÖTÖR, Tekla

1964 *Naptári ünnepek – népi színjátszás* [Calendar Festivals – Folk Dramas]. Budapest.

1974 *Népszokások költészete* [Poetry of Folk Customs]. Budapest.

DÖMÖTÖR, Tekla (ed. in chief)

1990 *Magyar néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság* [Hungarian Ethnography VII. Folk Customs, Beliefs, Popular Religion]. Budapest.

ELIADE, Mircea

1994–1996 *A vallási hiedelmek és eszmék története I-III*. [History of the Religious Beliefs and Ideas]. Budapest.

1996 *Szent és profán* [Sacred and Profan]. Budapest.

ERDÉLYI, Zsuzsanna

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok* [Archaic Folk Prayers]. Budapest.

1991 Az archaikus imádságzáradékok történeti kérdései [Historical Notions on the Closing Formulas of the Archaic Prayers]. In: *Boldogasszony ága. Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Erdélyi Zsuzsanna (ed.). Budapest, 51–142.

- 1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok* [Archaic Folk Prayers]. 3rd, enlarged edition. Pozsony.
- 2001 *Aki ezt az imádságot... Élő passiók* [Living Passions]. Pozsony.
- FEHÉR, Zoltán
- 1975 Bátya néphite [Folk Beliefs in Bátya]. *Folklór archívum* 5. Budapest.
- FEJŐS, Zoltán
- 1979 Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennepe elméletének vázlata [Rites des passage. Sketch of the Theory of Arnold van Gennep].. *Ethnographia* XC. 406–414.
- 1985 Hiedelemrendszer, szöveg, közösség I-II. [Belief-System, Text, Community]. *Néprajzi Közlemények XXVII*. Budapest.
- FEJŐS, Zoltán – KÜLLŐS, Imola (ed.)
- 1990 *Vallásosság és népi kultúra a határainkon túl* [Religious Life and Folk Culture Beyond the Hungarian State Borders]. Budapest.
- FERENCZI, Imre
- 1960 Az animizmus világa és a magyar erdőkultusz [Animism and the Hungarian Forest-Cult]. *Műveltség és hagyomány I-II*. Debrecen, 5–31.
- FRAUHAMMER, Krisztina
- 1999 *Levelek Máriához / Briefe an Maria*. Devotio Hungarorum 6. Szeged.
- FÜGEDI, Erik
- 1981 Kapisztráni János csodái. A jegyzőkönyvek társadalomtörténeti tanulságai [Miracles of John de Capestran. Social Historical Lessons of the Minutes], in: *Kolduló barátok, polgárok, nemesek*. Tanulmányok a magyar középkorról. Budapest, 398–418.
- GALAVICS, Géza
- 1992 Főúri búcsújárás a XVII. században. (A búcsújárás mint a néprajz és a művészettörténet közös kutatási feladata) [Pilgrimage of Aristocrats in the 17th Century], in *Közelítések*. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára. Mohay, Tamás (ed.) Debrecen, 65–69.
- GEERTZ, Clifford
- 1966 Religion as a Cultural System, in M. Banton (ed.): *Anthropological approaches to the Study of religion*. London, 1966, 1–46.
- GOHL, Ödön
- 1912 Magyar egyházi emlékérmék III. Helyi vonatkozású kegyeleti érmék [Church Memorial Medals III. Medals with Local Connection]. *Numizmatikai Közöny* XI. 90–110.
- GRIMM, Jacob
- 1835 *Deutsche Mythologie*. Dietrich. Göttingen.
- GRYNAEUS, Tamás
- 1972 Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság [Vince Engi Tüdő: The Legend and the Reality]. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1972/73–2*. 155–184.

GULYÁS, Éva

- 1976 Jászdózsai hiedelmek [Folk Beliefs in Jászdózsa]. *Folklór archívum* 4. Budapest.

GUNDA, Béla

- 1941 Református vallási néprajz [Calvinist Religious Ethnography]. *Református Élet* VIII. 1–2.

- 1998 Az egyéniség és a személyiségkutatás kibontakozása a néprajztudományban [Development of Ethnological Research of Individuality and Personality]. In: *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. BARNÁ GÁBOR (ed.) Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged, 13–25.

HANNONEN, Pasi – LÖNNQVIST, Bo – BARNÁ, GÁBOR (eds.)

- 2001 *Ethnicity and Power*. Jyväskylä, 2001.

HOPPÁL, Mihály

- 1987 Ipolyi Arnold élete és műve [Life and Work of Arnold Ipolyi]. In: *Ipolyi Arnold Magyar Mythologia. A hasonmás kiadás függelékei*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 5–46.

HELLE, Mária

- 1996 Czéh Sándor mosonmagyaróvári nyomdász-kiadó illusztrációinak mintakönyve az 1836 és 1875 közötti évekből [Sample Book of Illustration of the Printer Sándor Czéh in Mosonmagyaróvár]. Balassi Kiadó, Budapest.

ILLYÉS, Endre

- 1931 *A magyar református földművelő nép lelki élete, különös tekintettel vallásos világára* [Spiritual and Religious Life of the Hungarian Calvinist People]. Szeged.

- 1936 *A magyar református földművelő ifjúság lelkigondozásának története* [History of the Psychical Cure of the Hungarian Calvinist Peasant Youth]. Debrecen.

- 1941 *Egyházfegyelem a magyar református egyházban* [Discipline in the Hungarian Calvinist Church]. Debrecen.

L. IMRE, Mária

- 1995 Szakrális táj és kultusz a pécsi egyházmegyében I. Csodaforrások és szentkutak [Sacred Landscape and Cult in the Diocese Pécs]. *A Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* 39. 197–211.

IPOLYI, Arnold

- 1854 *Magyar Mythologia* [Hungarian Mythology]. Pest.

JÁDI, Ferenc – Tüskés, Gábor

- 1986 A népi vallásosság pszichopatológiája. Egy hasznosi parasztasszony látomásai [Psychopathology of the Folk Religion. Visions of a Peasant Woman in Hasznos]. In: Tüskés Gábor (szerk.) *„Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 516–556.

JÁNOSI, Gyula

1935 *Barokk hitélet Magyarországon a XVIII. század közepén a jezsuiták működése nyomán* [Baroque Religious Life in Hungary in the 18th Century after the Activity of the Jesuits]. Pannonhalma.

1939 *Barokk búcsújáró helyeink táji vonatkozásai* [Local Connections of Baroque Pilgrimage-Places]. Pannonhalma.

JÓZSA, László

1999 *Megszentelt kövek Kápolnák, szobrok, keresztek és temetők Kunszentmártonban* [Sacrificed Stones. Chapels, Statues, Crosses and Cemeteries in Kunszentmárton]. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 4. Szeged.

JUHÁSZ, Kálmán

1921 *A licenciátusi intézmény Magyarországon* [Licenciates in Hungary]. Budapest.

KÁLMÁNY, Lajos

1885 *Boldogasszony, ősvallásunk istenasszonya* [Our Lady, Goddess of the Old Hungarian Religion]. Akadémiai Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből. Akadémiai Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből, XII. kötet 9. sz. Budapest.

1887 *Mythologiai nyomok a magyar nép nyelvében és szokásaiban. A hold nyelvahagyományainkban* [Mythological Traces in the Language and Customs of the Hungarians]. Akadémiai Értekezések a nyelv- és széptudományok köréből, vol. XIV. 5. nr. Budapest.

1891 *Kosmogonische Sagen in der Volksüberlieferung. I. Die Schöpfung. II. Der Sündenfall. Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. II. évf. 3–11., 139–143.*

1893a *A csillagok nyelvahagyományainkban* [Stars in the Hungarian Folk tradition]. Néprajzi tanulmány. Szeged.

1893b *Világunk alakulása nyelvahagyományainkban* [Shaping the World in the Hungarian Language Tradition]. Mythologiai tanulmány. Szeged.

1893c *Gyermekekijesztők és rablók nyelvahagyományainkban* [Frighteners of Children and Robbers in the Hungarian Language Tradition]. Mythologiai tanulmány. Ethnographia, IV. 225–247, 314–322.

1895 *A magyar halászok vízi ellenségei* [Water-Enemies of the Hungarian Fishermen]. Ethnographia VI. 102–105.

1917 *Összeférhetetlen Tátosainkról* [On Unsociable Shamans]. Ethnographia XXVIII. 260–266.

KANDRA, Kabos

1899 *Magyar Mythológia* [Hungarian Mythology]. Budapest.

KARDOS, László

1969 *Egyház és vallásos élet egy mai faluban* (Bakonycsernye – 1965) [Church and Religious Life in a Modern Hungarian Village]. Budapest.

KARSAI, Géza

1937 *Hittudomány és néprajz* [Theology and Ethnography]. Sep. Theologia 1937. Ns. 3. and 4. Budapest

KATONA, Lajos

1896 Ethnológiánk eredményei és feladatai [Results and Tasks of the Hungarian Ethnology]. *Ethnographia* VII. 246–253.

1897 A magyar mithológia irodalma [Literature of the Hungarian Mythology]. *Ethnographia* VIII. 54–73, 266–279. 1982 *Folklór kalendárium* [Folklore Calendar]. Budapest.

KERÉNYI, György (ed.)

1953 Jeles napok [Folk Festivals]. *Magyar Népzene Tára* III. Budapest.

KERNY, Terézia

2000: Szent László tisztelete és középkori ikonográfiája [Veneration and Middle Ages Iconography of St. Ladislav]. In: HANKOVSKÝ Béla J. OP – KERNY Terézia – MÓSER Zoltán *Ave rex Ladislaus*. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 30–42.

KLANICZAY, Gábor

1983 Benandante – kresnik – zduhac – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontja Közép-Európában [Contacts between Shamanism and Witch-belief in Central-Europe]. *Ethnographia* XCIV. 116–134.

1986 Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI-XVIII. században [Witch-Belief, Witch-Arraignment, Witch-Hunting in the 16th-17th centuries]. *Ethnographia* XCVII. 257–295.

1990 *A civilizáció peremén* [At the Margin of Civilization]. Budapest.

2000 *Az uralkodók szentsége a középkorban* [Holiness of Rulers in the Middle Ages]. Balassi, Budapest.

KLANICZAY, Tibor – KLANICZAY, Gábor

1994 *Szent Margit legendái és stigmái* [Legends and Stigmas of St. Margaret]. Irodalomtörténeti füzetek 137. – Argumentum, Budapest.

KLANICZAY GÁBOR – KRISTÓF Ildikó – Pócs Éva (comp.)

1989 *Magyarországi boszorkányperek*. Kiseb forrás kiadványok gyűjteménye. 1–2. [Witch-Trials in Hungary.] Budapest.

KNAPP, Éva

1995 Társulatok, rekatolizáció és társadalmi átalakulás: a kassai példa [Religious Societies, Counter Reformation and Social Transformation in Kassa in the 17th Century]. *Századok* 129. 791–814.

2001 *Pietás és irodalom*. Irodalomkínálat és művelődési program a barokk kori társulati kiadványokban [Literature and Cultural Programme in the Publications of Religious Societies of the Baroque Age]. Universitas, Budapest.

2001a „Gyönyörű volt szál alakja.” Szent István király ikonográfiája a sokszorosított grafikában. [Iconography of St. Stephen in the Multiplied Graphic] Budapest.

KOMÁROMI, Andor

1910 *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára* [Archives of the Witch-Trials in Hungary]. Budapest.

KÓNYA, Sándor

2004 *Harmatozzatok, egek! Népiünk vallásos énekei Észak-Bánságban* [Hungarian Church Songs in the Northern-Banat]. Zenta.

KOREN, Hans

1936 *Volkskunde als gläubige Wissenschaft*. Salzburg.

KÓSA, László

1990 Protestáns egyházas szokások és magatartásformák [Hungarian Protestant Customs and Behaviors]. In: Dömötör Tekla (ed. in chief). *Magyar néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság*. Budapest, 443–481.

KOVÁCS, Béla

1997 Esterházy Károly püspök egyházlátogatásainak jegyzőkönyvei. Heves és Külső-Szolnok vármegye 1766–1767 [Minutes of the Canonical Visitations of Bishop Károly Esterházy. County Heves and Külső-Szolnok]. *Az egri egyházmegye történetének forrásai 1*. Eger.

KOVÁCS, István Gábor

1985 Bucsánszky Alajos útja a kalendárium- és ponyva-tömegtermeléshez [Way of Lajos Bucsánszky to the Mass-production of Calenders and Popular Literature]. *Magyar Könyvszemle vol. 101*. 1. nr. 1–17.

KOTICS, József

1986 *Kalendáris szokások a Medvesalján* [Calendar Festivals in Medvesalja-Region]. Gömör néprajz a III. Debrecen.

KOTULA, Franciszek

1976 *Znaki przesłoi*. Warszawa.

KOVAČEVIČOVA, Soňa – SCHREIBER, Bedrich

1971 *Ludové plastiky*. Bratislava.

KRISTÓF, Ildikó

1998 „Ördögi mesterséget nem cselekedtem” A boszorkányüldözés társadalmi és kulturális háttere a kora újkori Debrecenben és Bihar vármegyében [The Social and Cultural Foundation of Witch-Hunting in Early Modern Debrecen and Bihar County]. Debrecen, 1998.

KRÍZA, Ildikó

1993 *Felsőnyéki halotti búcsúztatók* [Funeral Songs in Felsőnyék]. Budapest.

KRÍZA Ildikó (ed.)

1990 A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből [In the Bonds of Tradition. Essays on the Jewish Folklore in Hungary]. Budapest.

KUNCZE, Leo

1883 *Systematik der Weihmünzen*. Győr

KUNT, Ernő (Hrsg.)

1990 *Bild-kunde, Volks-kunde*. Beiträge der III. Internationalen Tagung des Volkskundlichen Bildforschung Komitee bei SIEF/UNESCO. Miskolc.

S. LACKOVITS, Emőke (ed.)

1991 *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 1*. [Popular Piety in the Carpathian Basin] Veszprém.

- 2000 *Az egyházi esztendő jeles napjai, ünnepi szokásai a bakonyi és Balaton-felvidéki falvakban*. [Feasts, Festivals of the Ecclesiastical Year in the Balaton-Region] Veszprém.
- LAMMEL, Annamária – NAGY, Ilona
1985 *Parasztbiblia* [Peasant-Bible]. Budapest.
- LENGYEL, Ágnes
1999 A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről [On Researches and Characteristics of Sacral Prints]. In: KESZEG Vilmos (ed.) *Írás, írott kultúra, folklór*. Kolozsvár, 160–182.
- LENGYEL, Ágnes – LIMBACHER, Gábor
1997 *Népi vallásosság a Palócföldön* [Popular Religion in North-Hungary]. Balassagyarmat.
- LENGYEL, László (ed.)
1987 *Devóció és dekoráció. 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon* [Devotion and Decoration. 18th and 19th Centuries Cloister-Works in Hungary]. Eger.
- LIMBACHER, Gábor
1995 A kápolnák néprajzi kutatásáról [On the Research of the Chapels]. In: BARNÁ GÁBOR (ed.) *Vallásos népelet a Kárpát-medencében*. Népismereti tanulmányok és közlések. Budapest, 17–31.
- LISZKA, József
1995 „Szent képek tisztelete”. *Dolgozatok a népi vallásosság köréből* [Veneration of Holy Pictures. Essays on the Folk Religion]. Dunaszerdahely.
- LOVÁSZ, Irén
2001 *Szakrális kommunikáció* [Sacral Communication]. Budapest.
- LOVIK, Sándor – HORVÁTH, Pál (eds.)
1990 *Néphit, népi vallásosság ma Magyarországon* [Folk-Belief and Folk-Religion Today in Hungary]. Budapest.
- MANGA, János
1946 A kánai menyegző változatai [Variants of the Kana-Wedding]. *Ethnographia* LVII. 49–64.
1948 *Magyar katolikus népelet képekben* [Catholic Folk-Life in Hungary in Pictures]. Budapest.
- MARCELL, Béla
1997 Naptár és néphagyomány. Csallóközi népszokások [Calendar and Folk-Tradition. Folk Customs in Csallóköz]. Dunaszerdahely.
- MÁRKUS, Mihály
1941 Evangélikus néphagyományok [Lutheran Folk Traditions]. *Keresztény Igazság* VIII. 141–164.
- MOHAY, Tamás
1998 A térszerkezet változásai a csíksomlyói búcsúban. *Néprajzi Értesítő*.
- NAGY, Ilona
2001 *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór* [Apocrif Gospels, Popular Prints, Folklore]. L'Harmattan, Budapest.

NAGY, Zoltán

1934 *A magyar litográfia története a XIX. században* [History of the Hungarian Lithography in the 19th Century]. Budapest.

NOVAK, Vilko

1983 *Slovenske ljudske molitve*. Ljubljana.

OROSZ, György

1997 *Égi levelek. Isten és a pápa üzenete* [Letters from the Heaven. Message of the Lord and Pope]. Nyíregyháza.

1998 „Csodálatos álmot láttam...” A „Legszentebb Istenszülő álma” című nagyorosz egyházi népénekekről [I saw a Wonderful Dream. On the Church Song: The Dream of Mary]. In: *Eksztázis, álom, látomás*. Pócs Éva (ed.). Budapest, 433–453.

ORTUTAY, Gyula (ed. in chief.)

1980 *Magyar Néprajzi Lexikon III. K-Né* [Hungarian Ethnographical Encyclopedie]. Budapest.

PAPP, Bernadett

2004 „Szent levél, melyet a mi Urunk Jézus Krisztus csodálatosképpen az ő földjén lakó népeihez küldött” Az Istenanya pokoljárása és más apokrif iratok egy ponyván [The Way of Mary into the Hell and Other Apocrif Writings in a Popular Print]. In: BARNÁ GÁBOR ed. *Rítusok, folklór szövegek* (Rites, Folklore Texts). Budapest, 333–358.

PÁSZTOR, Lajos

1940 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [Religious Life of the Hungarians in the Jagiellonian Age]. Budapest.

PÉTER, László

1952 Kálmány Lajos élete és munkássága [Life and Work of Lajos Kálmány], in *Történeti énekek és katonadalok*. Budapest.

PIŠUTOVÁ, Irena

1969–1979 *Ludové maľby na skle I-II*. Bratislava.

PÓCS, Éva

1964 Zagyvarékas néphite [Folk Beliefs in Zagyvarékas]. *Néprajzi Közlemények X*.

1980 Népi vallásosság [Folk Religion]. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon III. K-Né*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 731–733.

1989 *Tündérek, démonok, boszorkányok* [Fairies, Demons, Witches]. Budapest.

1990 Néphit [Folk Beliefs]. *Magyar Néprajz VII. Dömötör, Tekla* (ed. in chief) Budapest, 527–692.

PÓCS, Éva (ed.)

1998 *Eksztázis, álom, látomás. Vallásethnológiai alapfogalmak tudományközi megközelítésben*. Tanulmányok a transzcendensről I. [Exstasy, Dream, Vision. Religious Ethnological Phenomena in Interdisciplinary Approches]. Budapest.

2001 *Lélek, halál, túlvilág. Vallásethnológiai alapfogalmak tudományközi megközelítésben* [Soul, Death, Hereafter. Religious Ethnological Phenomena

- in *Interdisciplinary Approches*]. Tanulmányok a transzcendensről II. Budapest.
- 2002 *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásethnológiai alapfogalmak tudományos megközelítésben*. Tanulmányok a transzcendensről III. [Microcosmos – Macrocosmos. Religious Ethnological Phenomena in Interdisciplinary Approches] Budapest.
- POGÁNY, Péter
- 1959 *Folklór és irodalom kölcsönhatása a régi váci nyomda működése nyomán 1770–1830*. [Interrelation of Folklore and Literature in the Work of the Printshop of Vác, 1770–1830]. Budapest.
- 1978 *A magyar ponyva tükröje* [Mirror of the Colportage-Literature]. Budapest.
- POZSONY, Ferenc
- 1998 *Szól a kakas már. Szász hatás az erdélyi magyar jeles napi szokásokban* [Saxon Influences on the Hungarian Calendar Customs in Transylvania]. Csíkszereda.
- 2000 *Adok nektek aranyvesszőt* [I Give You a Golden Twig]. Csíkszereda.
- PUSZTAI, Bertalan
- 1996 *Ütköző identitások* [Conflicting Identities]. *Magyar Egyháztörténeti Évkönyv* 2. 201–216.
- PUSZTAI, Bertalan (ed.)
- 1999 *Szent és profán között. A szeged-alsóvárosi búcsú. Between the Sacred and the Profane. The Pilgrimage Feast of Szeged-Alsóváros*. Szeged.
- RÁCZ, István
- 1997 *Protestáns patronátus* [Protestant Patronage]. Debrecen.
- 2002 *Egyház és társadalom* [Church and Society]. Debrecen.
- RÓHEIM, Géza
- 1925 *Magyar néphit és népszokások* [Hungarian Folk Beliefs and Customs]. Budapest.
- 1954 *Hungarian and Vogul Mythology*. New York.
- SÁVAI, János
- 1997 *Missziók, mesterek, licenciátusok* [Missions, Masters, Licenciates]. Documenta Missionaria II/1. Szeged.
- SÁVAI János – GRYANEUS Tamás
- 1994 *Tüdő Vince betegei. Egy szeged-alsótanyai gyógyító ember feljegyzései* [Patients of Vince Tüdő. Notes of a Healer in Szeged-Alsótanya]. Devotio Hungarorum 1. Szeged.
- SCHEIBER, Sándor
- 1974 *Folklór és tárgytörténet I.* [Folklore and History of Objects]. Budapest.
- 1984 *Folklór és tárgytörténet II.* [Folklore and History of Objects]. Budapest.
- SCHRAM, Ferenc
- 1968 *Búcsújárás Magyarországon* [Pilgrimage in Hungary]. *Teológia* II. 94–100.
- 1972 *Turai népszokások* [Folk Customs in Tura]. Szentendre.
- 1983 *Magyarországi boszorkányperek I–III.* Budapest.

SCHREIBER, Georg

1933 *Das deutsche Volkstum und die Kirche*. Köln.

1939 *Die Schwäbische Türkei*. Düsseldorf.

SCHWARTZ, Elemér

1928 Vallási néprajz [Religious Ethnology]. *Ethnographia* XXXIX. 165–168.

1933–1937 A magyar népvallás keresztény elemei [Christian Elements of the Hungarian Folk Religion], in: BÁTKY Zsigmond – GYÖRFFY István – VISKI Károly (eds.) *A magyarság néprajza IV*. Budapest, 450–452.

1934 A néprajz új útjai – a katolikus néprajz [New Ways in Ethnology – Catholic Ethnology]. *Katholikus Szemle* 408–416.

SILLING, István

1995 *Kínján esék esete*. Vajdasági archaikus népi imádságok [Archaic Folk Prayers in Vojvodina]. Újvidék.

SÓLYMOS, Szilveszter OSB

2000 *Szent Benedek-keresztes érme* [Medall with St. Benedict-Cross]. EFO Kiadó, Budapest.

2002 *Kegyérmek Pannonhalmán. Kuncze Leó bencés gyűjtése* [Devotional Medalls in Pannonhalma. The Collection of Leo Kuncze]. Pannonhalmi Főapátság. Pannonhalma.

SOLYMOSSY, Sándor

1933–1937 Hitvilág [Folk-Beliefs], in: BÁTKY Zsigmond – GYÖRFFY István – VISKI Károly (eds.) *A magyarság néprajza IV*. Budapest, 342–449.

SÜMEGI, György

2000 *Kiskunsági Madonnák* [Marian Sculptures in Kiskunság-Region]. Bibliotheca Cumanica 3., Kiskunfélegyháza.

SZABÓ, Irén

2003 *Gesztusok a görög katolikus vallásosságban* [Gestures in the Greek Catholic Religiosity]. PhD Dissertation. Manuscript, Budapest

SZACSVAY, Éva

1996 *Üvegképek* [Glas-Pictures]. Budapest.

SZÁNTÓ Konrád – ZOMBORI István

1997 *Székesfehérvári egyházmegye*: Egyházlátogatási jegyzőkönyvek katalógusa 3. Budapest.

1998 *Kalocsai főegyházmegye*: Egyházlátogatási jegyzőkönyvek katalógusa 1. Budapest.

1999 *Pécsi egyházmegye*: Egyházlátogatási jegyzőkönyvek katalógusa 7. Budapest.

2000 *Esztergomi főegyházmegye I-IV.*: Egyházlátogatási jegyzőkönyvek katalógusa 9. Budapest.

SZÉKELY, László

1936 *Szenthelyek, ünnepnapok* [Sacred Places, Feast Days]. Kolozsvár.

1943a *Ünnepelő székelők* [Celebrating Székelys]. Csíkszereda.

- 1943b *Áhítat a falun* [Devotion in Villages]. Csíkszereda. s.d. (1995) *Csíki áhítat. A csíki székelyek vallási néprajza* [Devotion in Csík. Folk Religiosity of the Szekelys in Csík]. Budapest.
- SZELESTEI N., László (ed.)
1979–1993 *Magyarországi egyházi könyvtárak katalógusai. 1–10.* [Catalogues of Church Libraries in Hungary]. Budapest.
- SZENDREY, Ákos
1948 *A magyar néphit kutatása* [Research of the Hungarian Folk-Beliefs], *Különnyomat a Magyar Népkutatás Kézikönyvéből.* Budapest.
1986 *A magyar néphit boszorkánya* [The Witch-Figur of the Hungarian Folk-Beliefs]. Budapest.
- SZIGETI, Jenő
1990 *A protestáns kisegyházak népi vallásossága* []. *Magyar Néprajz VII. DÖMÖTÖR, Tekla* (ed. in chief), Budapest, 482–497.
- SZILÁRDFY, Zoltán
1984 *Barokk szentképek Magyarországon* [Baroque Holy Pictures in Hungary]. Budapest.
1995 *A magánáhitat szentképei a szerző gyűjteményéből. Kleine Andachtsbilder aus der Sammlung des Verfassers I. Devotio Hungarorum 2.* Szeged.
1997 *A magánáhitat szentképei a szerző gyűjteményéből. Kleine Andachtsbilder aus der Sammlung des Verfassers II. Devotio Hungarorum 4.* Szeged.
2003 *Ikónográfia – kultusztörténet. Képes tanulmányok* [Iconography – Cult-History]. Balassi Kiadó, Budapest.
- SZILÁRDFY, Zoltán – TÜSKÉS, GÁBOR – KNAPP, ÉVA
1987 *Barokk kori kisgrafikai ábrázolások magyarországi búcsújáróhelyekről* [Small Baroque Pictures on Hungarian Pilgrimage-Places]. Budapest.
- TAKÁCS, György
2001 *Aranykertbe' aranyfa. Gyimesi, hárompataki, úz-völgyi csángó imák és ráolvasók* [Golden Tree in Golden Garden. Prayers and Incantations from Gyimes, Hárompatak, Úz-Valley (Transylvania)]. Budapest.
- TÁNCZOS, Vilmos
1995 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus imádságok* [Archaic Prayers from Gyimes- and Moldva-Region]. Csíkszereda.
1999 *Csapdosó angyal. Moldvai csángó archaikus imádságok és életterük* [Archaic Prayers from Moldva]. Csíkszereda.
- TÁTRAI, Zsuzsanna
1990 *Jeles napok – ünnepi szokások* [Calendar Feasts – Festivals], in: DÖMÖTÖR Tekla (ed. in chief) *Magyar Néprajz VII. Néphit, népszokás, népi vallásosság.* Budapest, 102–262.
- TENKE, Sándor (ed. in chief)
1999–2001 *Magyar Református Egyházak javainak tára. A határontúli református gyülekezetek templomai, felszerelési tárgyai, könyv és iratanyaga. Kárpátaljai Református Egyház I-IV.* [Inventar of the Hungarian Calvinist Church.

Churches, Treasures, Books and Archivs in Hungarian Calvinist Congregations. Calvinist Church in Transcarpathia, Ukraine] Budapest.

THOEMMES, Elisabeth

1937 *Die Wallfahrt der Ungarn an den Rhein*. Aachen.

TOMISA, Ilona

1992 *Visitatio Canonica. Az Esztergomi Főegyházmegye Barsi Főesperességének egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1647–1674* [Minutes of Canonical Visitation]. Budapest.

1998 „... együtt... a processiót járják ...” Körmeneti zászlók Magyarországon [Procession-flags in Hungary]. Budapest.

TÓTH, János

2002 *A barkai Skapuláré Társulat története. History of the Scapular Confraternity in Barka*. Edited, the introduction and index written by Gábor Barna. Devotio Hungarorum 8. Szeged.

TÜSKÉS, Gábor

1980 Útmenti és temetői kőfeszületek Abaliget-Orfű környékén [Way-Crosses and Stone-Crosses in Cemeteries]. *Ethnographia* XCI. 98–113.

1981 Religiöse Volkskunde in Ungarn. Literaturbericht und Problemaufriss. *Jahrbuch für Volkskunde*, Neue Folge 4, 207–224.;

1982 La recherche sur la religiosité populaire en Hongrie. In: *Documentation sur l'Europe Centrale* 20, 119–137.

1986 A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés [On the Researches of the Folk Religiosity in Hungary]. In: Tüskés Gábor (szerk.) *“Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. Budapest, 18–62.

1993 Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulum irodalom tükrében. Budapest.

TÜSKÉS, Gábor – KNAPP, Éva

1992 Laikus vallásos társulatok [Laic Religious Societies]. *Néprajzi Látóhatár* I. 1–2. 8–36.

2001 *Népi vallásosság Magyarországon a 17–18. században. Források, formák, közvetítők* [Folk Religion in Hungary in the 17th-18th Centuries. Sources, Forms, Mediators]. Budapest.

2002 *Az egyházi irodalom műfajai a 17–18. században* [Genres of the Ecclesiastical Literature in the 17th-18th Centuries]. Irodalomtörténeti füzetek 151. – Argumentum. Budapest.

UJVÁRY, Zoltán

1969 Az agárkultusz kutatása az európai és a magyar folklórban [On the Researches of Agrarian Cults in the European and Hungarian Folklore]. *Műveltség és hagyomány* XI. Debrecen.

VAJKAI, Aurél

1942 Népi orvoslás a dunántúli búcsújáróhelyeken [Folk Medical Practice at Pilgrimage-Places in West-Hungary]. *Magyarságtudomány* I. 116–139.

- 1948 *A magyar népi orvoslás kutatása* [On the Research of Folk Medicine in Hungary]. Budapest.

VARGA, Zsuzsa

- 1969 A népi vallásosság tárgyainak gyarapodása [Growth of the Religious Objects]. *Néprajzi Értesítő* LI. 90–96.
1970 A Hagymomány Gyűjtemény gyarapodása [Growth of the Tradition' Collection]. *Néprajzi Értesítő* LII. 125–129.
1973 Népi funkciójú képek, szobrok kutatásáról [On the Research of Pictures and Statues in Folk Function]. *Néprajzi Értesítő* LIII. 152–164.
1974 Népi funkciójú képek, szobrok kutatásáról [On the Research of Pictures and Statues in Folk Function]. *Néprajzi Értesítő* LII. 454–465.

VARGYAS, Lajos

- 1984 A honfoglaló magyarság hitvilágának legfejlettebb rétege a nyelv és a folklór tükrében [The Most Developed Stratum of Folk-Beliefs of Hungarians in the Age of the Settlement in the Mirror of the Language and Folklore] In: *Keleti hagyomány – nyugati kultúra*. Budapest, 1231–143.

VEREBÉLYI, Kincső

- 1993 *A hagyomány képei* [Pictures of Tradition]. Debrecen.
2002 *Korok és stílusok a magyar népművészetben* [Ages and Styles in the Hungarian Folk Art]. Budapest.
1998 *A magyar folklór* [Hungarian Folklore]. Osiris. Budapest.

VOLLY, István

- 1982 *Karácsonyi és Mária-énekek* [Christmas- and Marian Songs]. Budapest.

ZSIGMOND, Győző

- 1999 *Égitest és néphagyomány* [Celestial Bodies and Tradition]. Csíkszereda.

HOW ETHNOLOGY TREATS RELIGIOUS ISSUES

An Example from East-Central Europe

My paper is based on the volume of studies on the history of the ethnology of religion as a discipline in 14 European countries that I edited in 2004 under the title *Ethnology of Religion*, as well as on two special issues of *Acta Ethnographica: Essays on Religious Ethnology*, and *Studies on Folk Beliefs, Rituals and Shamanism*.¹

Looking back on the past two centuries, three major periods can be distinguished in which the views, aims and methods of research in religion differed radically: the 18th-19th centuries, the late 19th to early 20th century up to the middle or last third of the 20th century, and from then to the present. Naturally there are no sharp boundaries between the mentioned periods.²

1. The first period was the classical age, in the 18th-19th centuries, when research sought and found, or thought it had found in religion the archaic, pre-Christian and mythological. Ethnology was a traditional, cultural-historical oriented discipline which sought in rites, customs and beliefs remnants of traditional and old life, worldview and religion.³ A classical work of this period was Jacob Grimm's *Deutsche Mythologie*, in which he reconstructed the pre-Christian German mythology, creating an example to be followed by his contemporaries and following generations of researchers.⁴ There was a great attempt in the 19th century almost everywhere in Central and East-Central Europe to reconstruct the pre-Christian religion, stressing the continuity and invariability of folk culture, on the basis of which some kind of reconstruction would be possible. Romantic tradition caused a mystical approach to folk beliefs, seen as the source of the original aesthetic and spiritual values of ancient origin. Folk religion was practically interpreted as the remnants of primal religions that were easy to mark off according to evolutionist theories as survivals of former periods of religious evolution.⁵ The main goal was to find out what is old and pre-Christian.

2a. In this way we reached the second stage where, besides revealing old and archaic elements, it became important to describe and discover the *national features*. This was the period of nationalist ethnology, when ethnography became a national science. This trend is also found in all European countries and

1 BARNA 2004, *Acta Ethnographica Hungaria* 39 (3–4) 1994, *Acta Ethnographica Hungarica* 48 (3–4) 2003.

2 I mostly use Hungarian examples with outlook on other East-Central-European countries.

3 Šantek cites Jasna Čapo-Žmegač. ŠANTEK 2004. 24.

4 I refer to the works of the Finnish Matthias Alexander CASTREN (1853) and the Hungarian ARNOLD Ipolyi (1854).

5 SZYJEWSKI 2004. 223.

peoples. Especially among the Slavic peoples of Central Europe these two periods merge and pre-Christian mythology remains an important research theme right up to the present.⁶ In the field of research on religion the main aim was now not only to reconstruct the old mythology but also to find the national features and specific characteristics of folk beliefs. In Hungary, drawing on the work of their predecessors, researchers sought and found relics of the earlier Hungarian shamanic beliefs not only in mythical legends but also in other genres: in tales, ballads, historical legends, children's games and rites. Before the WW I Lajos Katona carried out comparative work with the aim of finding universal human cultural similarities. He focused above all on religious feasts, adopting a cultural historical and comparative approach.⁷ In the first half of the 20th century Géza Róheim brought his distinctive psychoanalytical viewpoints to research on beliefs and rites. He compared the Hungarian beliefs mainly with the material of the surrounding Slavic peoples and reached the conclusion that after their settlement in the Carpathian Basin the culture of the Hungarian people came to largely resemble that of the surrounding Slavic and non-Slavic peoples. A characteristic conclusion of the book he published in 1925 was that "Hungarian folk belief is Slavic folk belief". On the other hand he also pointed out that "the peoples of Europe do not know how close they are to each other spiritually".⁸ It was Vilmos Diószegi who continued the comparative link in the middle of the 20th century, carried out fieldwork both in Siberia and Hungary, and became one the most important researcher of Shamanism and Hungarian folk belief.⁹

2b. However, the other trend appearing at that time sought to learn how Christianity imbued the peasant/national culture and examined lay folk religious practice from this viewpoint. One of the most prominent researchers of this trend, was Sándor Bálint, a former professor of our department (1947–1965). With his cultural historical approach he was closely associated with Lajos Katona, a researcher already mentioned; in his recognition of the importance of fieldwork he was close to Lajos Kálmány, while his research themes linked him to the German religiöse Volkskunde of the 1920s and 1930s, particularly the work of Richard Andree and Georg Schreiber. Sándor Bálint examined the whole of peasant culture in Szeged and its vicinity, including beliefs, religiosity and customs. However, in examining the so-called folk religiosity he always kept in sight the universality of Catholicism and interpreted religious traditions in Hungary within these frames.

Sándor Bálint thought ethnology of religion to possess independence of attitude and methodology within the system of ethnology. It is a special, separate

6 ŠANTEK 2004, DVORAKOVA 2004, SEDAKOVA 2004. RISTESKI 2004 with further literature.

7 KATONA 1982. *Folklór kalendárium*

8 RÓHEIM 1925.

9 DIÓSZEGI 1959.

branch of learning that came into being at the intersection of various disciplines.¹⁰ 'It endeavours to study the reaction of the peasant soul to Catholic precepts,'¹¹ and all the varieties of local religious practice.

Even in his later works Sándor Bálint applied this liturgical approach. Already decades ago he was interested in the past and present ways of inculturation, the religious culture that emerged in its wake, and the types and functioning of its historical layers.

Since Christianity lies at the foundation of urban civilisation, some customs that were closely bound to Catholic liturgy did not find a place in ethnographical description.¹² A debate arose between the orthodox ethnological conception and Sándor Bálint's interpretation of folk religion. Some representatives considered that only phenomena of autochthonous origin should be classified as being the subject of ethnology, while forms of customs originating under the influence of Christianity did not belong there.

Sándor Bálint's approach sought to find out how Christianity was realised in the everyday religious practice, feasts, religious poetry and world-view of lay believers. However, he did not regard the forms in which these were manifested as departures from the "true religion" but rather as complements to it. In other words, it was his opinion that folk religion was rather a complementary religion and not superstition or the survival of heathen traditions. He regarded it as the big result of his research to show what the Christian (Catholic) Hungarian people had adopted from Christian culture. The greatest value of his work today lies in the fact that he explored the traditions surrounding Christian feasts and indicated the role of religious culture in linking social strata and culture.

Sándor Bálint interpreted the folk-concept of ethnology much more broadly than his contemporaries or even than many of his successors in the mid-20th century: he essentially extended it to the entire society. In this way he assisted the paradigm shift in ethnology in Hungary.

In his time the perceptions of folk religion, folk Christianity or folk religiosity were regularly interpreted as the counterpart of the intellectual conception of Christianity. There were attempts to distinguish between religion and religiosity, world-view and interpretation of life. The idea is that religions and world-views are established and institutionalized traditions, whereas religiosity and interpretations of life describe the individual effort to find meaning in life.¹³

Today it is said that the subjects of folk religion comprise all social classes, peasant culture and middle class as well as workers. Religion is evident in ordinary people and in members of revival movements or immigrants belonging to another religion than Christianity. Folk religion is not only exercised in public

10 BÁLINT 1938, 14. He refers to Hans KOREN (1936) and Georg SCHREIBER (1933), and to the Hungarians Elemér SCHWARTZ (1934) and Géza KARSAI (1937). German and Austrian research always had a powerful influence on Hungarian research.

11 BÁLINT 1938, 14.

12 ŠANTEK 2004, 36.

13 FURSETH – REPSTAD 2006, 23.

places of worship, but to a large extent in the homes, both in everyday life and on holidays, the time we nowadays call leisure time.¹⁴

3. If we consider the Central European region we find that the religious life and research on the ethnology of religion has taken different courses over the past decades. In the socialist countries religion was influenced not only by both urbanisation and industrialisation but also by political suppression of tradition along with de-Christianisation.¹⁵ This attitude was expressed by the invention of new socialist holidays, whose purpose was to replace the Christian feasts and set up a new cycle of annual customs. Many Christian vernacular practices have disappeared in this way.¹⁶ The new political elite demonstrated their power. Especially instructive examples of this new socialist feast-system could be seen in the Soviet Union, and as a consequence of this, in the other socialist countries.¹⁷

This ideologically-imbued atmosphere influenced also the ethnographical, ethnological, folkloristic researches on religion. The research of religion never had an academic, institutional framework in a number of the socialist countries, but belonged, for example, to Comparative Slavic Mythology. Research on religious life was dangerous or even forbidden in some socialist countries. The study of folk religiosity was a marginal subject. Religion and religiosity were evaluated from the standpoint of the anti-religious Marxist science.¹⁸ Images and portrayals with religious themes e.g. or religious texts could be studied only within the frames of folk decorative art and folk art, and in folk poetry. This was the situation in Romania, Czechoslovakia, Croatia and elsewhere. Practically it was an escape to research ideologically non-problematic themes.¹⁹ Of course, this also resulted in the exploration of important resources, such as the monographs on glass paintings in Slovakia and Romania, plastic art and sculptures on religious themes in Slovakia, or the folk engravings and graphic art,²⁰ or the so called archaic prayers' texts in Hungary.²¹

The ethnological paradigm had regularly approached expressions of piety within the framework of the oppositons Christian – pre-Christian or faith – superstitions, religious – magical. The general basis for the concept of folk religion is an idea of opposition within the religious life of the society. Several modes of constructing such opposition, depending on the understanding of folk culture can be distinguished: folk religiosity vs. Elit religiosity; traditional vs. modern religiosity; rural vs. urban, etc.²² But (folk) religion is a heterogenous and multileveled phenomenon and siple dichotomies cannot reflect all its complexity.²³

14 GUSTAVSON 2004. 351.

15 ŠANTEK 2004. 36 cites Rihtman-Augustint.

16 SEDAKOVA 2004. 255.

17 Lane SEDAKOVA 2004. 255.

18 DVORAKOVÁ 2004. 51.

19 BENUSKOVÁ-KOVAC-PODOLINSKA 2004. 273.

20 PIŠŮTOVÁ 1969, 1979, KOVAČEVIČOVÁ – SCHREIBER 1971, KOVAČEVIČOVÁ 1974, DANCU – DANCU 1975.

21 ERDÉLYI 1976.

22 SZYJEWSKY 2004. 222–223.

23 SZYJEWSKY 2004. 223.

4. It can be said that there has been not only a paradigm shift but also a change of attitude in ethnology of religion in Hungary and Central Europe, especially in the 1980s in Hungary and after the political turn in other East-Central-European countries. Other disciplines, among them sociology, psychology, philosophy and history, cognitive sciences have also had an inspiring effect on research on religion, and the related fields have raised instructive problems: secularisation and individualisation. They served also the interest of the anticlerical Marxist opinion showing that the former determining role of the churches underwent big changes and they are not needed in the old sense. But these have remained exciting topics of debate in research on religion. Investigation of the earlier canon: church feast customs, religious rites, religious texts, objects (images, sculptures, graphic art) will remain important for a long time to come because the gaps left in research have to be filled.

The research has also been institutionalised. In Hungary Marxist criticism of religion was concentrated in the HAS Institute of Philosophy and Marxist research on society in the Institute of Sociology. The frames of non-Marxist research on religion were first institutionalised within the Calvinist church (1980), this was later joined by the other Protestant and neo-Protestant churches,²⁴ then by the Catholic church, at first on the basis of considerations of sociology,²⁵ and church history,²⁶ then ethnology. By the end of the 20th century separate institutions for research on religion also appeared: religion was given an important place in the curriculum of ethnology in the departments, research groups were organised, and the situation of religious studies within the universities also strengthened. From the 1980s ethnology of religion and anthropology of religion has been taught everywhere within university frames. At our department in Szeged special training in ethnology of religion and anthropology of religion was introduced in 1998. From 1992 we have been holding biannual thematic international conferences; the proceedings are published in the *Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis* series.²⁷

Religious culture became one of the main fields of folklore in the last decades in many institutions. This research direction is flourishing, while during the time of the state-party, dealing with religious topics was allowed mostly from a critical point of view. There are different important schools of ethnology or anthropology of religion in Hungary.²⁸ In Szeged we try to continue the heritage of Prof. Sándor Bálint who was dealing with the so-called lay religiosity mostly from a cultural historical point of view, supplementing it with new themes and approaches. Although he was working especially on Roman Catholic tradition, he was very open to the life and culture of other Christian denominations and even

24 See the periodical *Vallási néprajz*.

25 Magyar Egyházzociológiai Intézet

26 SZÁNTÓ 1983–1987.

27 The series of source publications by the Szeged workshop: *Devotio Hungarorum*, monographs and volumes of studies: *Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár/Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis*.

28 BARTHA 1993.

non-Christian religions. The background of his openness was that the neighbourhood of Szeged, the former territory of South Hungary, which is now occupied by Serbs and Romanians, was and is the meeting zone of Western and Eastern Christianity and Islam.²⁹ After his remarkable results in ethnology of religion the present department in Szeged is dealing also with the influence and reflection of globalization processes, the emergence of new religious movements, the individualisation of religions and faiths. With the support of the Hungarian National Research Fund a small group of young scholars who finished their studies at our department is working on religious interferences under the general title of *Borders and Interferences*. The earlier strong connection between religion and culture, religion and identity was weakened or broken.³⁰ Religious pluralism arose as a result of migration and mass communication. There was a loosening of the traditional forms in which religion and culture, religion and society, religion and ethnicity intertwined, while at the same time new connections arose.³¹ Practically all the phenomena examined are the consequences of the mingling of the global and the local. Our research seeks the historical roots, observes the cultural contacts and the received influences. These are good examples of religious syncretism, innovation and renewal.

In 1997 the first department of religious studies was set up at the Szeged University with a focus mainly on sociology of religion. After 1990 departments of religious studies were established in the other Central European countries as well. The departments of religious studies at Krakow, Brno and Bratislava are especially important.

In the middle and second half of the 20th century, under the influence partly of cultural anthropology and partly of sociology and psychology, throughout the world, research on religion increasingly broke away from its denominational bonds and turned its attention towards the societal and individual role of religion and towards the religious phenomenon itself. It could be said in a way that together with aspects of form and substance, investigations into function or role have come to the fore. Substantive definitions include characteristics of the content of religion. Functional definitions describe the utility or the effect that religion is supposed to have for individuals and/or society. With other words: substantive definitions tell us what religion is, functional definitions what religion does.³² And this latter has won importance in our days. Works on religious topics in East-Central European countries were intensified after the so-called democratic changes (1990), and different interpretative methods and models were used in analysis.

29 BARNÁ 2004.

30 For further problematization see: McQUIRE 1997. 141–184, FURSET – REPSTAD 2006. 171, (especially) 75–96, 199–200.

31 FURSETH – REPSTAD 2006. 80–82.

32 FURSETH – REPSTAD 2006. 16.

The new religious movements have established a new religious culture. With this, people in the previously non-religious/atheistic strata have also begun to explore the colourful, varied religious culture. Many individuals have experienced conversions or events of religious revival. However, this has affected not only the historical Christian denominations but the entire "religious market offer" in Hungary. The germs of various forms of civil religiosity have also appeared along the lines of state celebrations and political ideologies, and a kind of "profane religiosity" is also emerging. The latter can be observed especially in the star cult as a kind of cult of profane saints, and also in various quasi-religious forms (nature cult, health cult, etc.) and in different "secular rituals".³³

The main characteristic of our postmodern age is that previously closed and isolated regions have also become part of the global processes and large-scale migration has begun everywhere in the world. In this process religious people are taking with them their religion practised at home, expanding the religious offer in their new homes. Germany and even Hungary are examples of this, where growing numbers of mosques serve the religious life of Muslims. Stupas are also appearing in the wake of Indian religions. New reality has brought new forms in vernacular religion and created new rituals.³⁴ This concerns not only the traditional Christian denominations, but also the atheistic way of life. As a consequence of globalization the "market of religion" had become wide, and missionary movements have strengthened. The mingling of religions, known as syncretic movement, has begun. Despite or as a consequence of the great technical, technological and scientific development, and in the former socialist countries the anti-clerical ideology on every level of our life, the individual remains defenceless. In their search for individual security people very pragmatically construct new rituals, consecrate new places (it is sufficient to mention only the special memorial places, crosses along the highways). Esoteric and occult views, in combination with "old pagan" and Christian spirituality characterise the new forms of mass religion and individual religiosity.

The importance of subcultures or counter-culture has grown.³⁵ Some of these subcultures are connected to different music styles and new religious movements. To mention only one example: Rastafari, which is a special world-view, way of life, religious movement and which came from the Caribbean, but has roots in Ethiopia (Africa).³⁶

There has been a phenomenological turn in the discipline: the religious phenomenon, the forms of manifestation of the sacred, the role of religion in individual and community self-building and the expression of identity have become the most important problem to be interpreted and examined. The phenomenological

33 Such as the festivity here in Turku, celebrating the anniversary of the Department of Ethnology of Turku University.

34 SEDAKOVA 2004, 267.

35 SZAPU 2003, Nagy 2003.

36 NAGY Terézia diploma thesis, manuscript and NAGY 2003.

approach can be placed on the border of ethnology and sociology.³⁷ Denominational attachment has grown looser in research, expressing as it were one of the consequences of globalism. This can also be seen in the so-called constitution of the European Union that has left out reference to Christianity as one of the foundations of the European spirit, mentality and culture.

Research on the neopagan movements has become an important research theme. Neopaganism concentrates on serious national and historical issues everywhere it emerges: in Hungary, in Slavic or Baltic countries. As a form of religion it has its own scripture, a pantheon, sacred places.³⁸ In Russia there are many groups, spread all over the country, in Hungary only a few. Neopaganism is strong in the Baltic and Scandinavian states,³⁹ there is a movement also in Catholic Poland. It can be interpreted as a critique of the Christian world, a sign of globalisation, and a reaction to globalization. We can distinguish two forms of religious reaction to globalization. The first one includes various forms of religious fundamentalist movements against globalization, the second one celebrates the diversity.⁴⁰ In Hungary the so-called *Ősmagyar Táltos Egyház* [Ancient Hungarian Shaman Church] has revived shamanistic traditions, not independently of ecological thinking. The Ancient Hungarian Shaman Church founded in 1998, which regards itself as the “prehistoric catholic church”, (Catholic means universal) occupies a special place among the churches in Hungary. It is a unique mixture of neo-shamanism and Christianity. In its rites and even more in its teachings it is a typical syncretic institution. It considers its task to be to restructure not only religious but also Hungarian historical awareness, and integrates into its teachings elements of Hungarian prehistory that are firmly rejected by mainstream historical studies: the Hungarians are one of the world’s archaic peoples and their archaic language is related to Sumerian, they are the oldest inhabitants of the Carpathian Basin, etc. Among its heroes or saints we find the Christian saints: Saint George, Saint Martin, Saint Elizabeth of Hungary, etc., but they also include figures from legendary Hungarian prehistory, such as Attila. They have created organisational frames for the church and chosen office-bearers with special titles. In addition to their own sacred places (e.g. Hortobágy, Pilis Mountains), they also visit Catholic places of pilgrimage: Máriapócs, Csíksomlyó, Mariazell, which are good examples of syncretic holy places.⁴¹ Although the Budapest Goddess Temple has contacts with the Celtic traditions, with Glastonbury in England and the Nemea Goddess Center in Austria, behind the teachings (mythology) there are strong local attachments and Hungarian traditions said to be ancient, influence of feminist and green movements.

One of the distinctive phenomena of the 20th century has been the so-called civil religion. Although it has been described from the United States, there

37 SZYJEWSKI 2004. 230.

38 SEDAKOVA 2004. 263, SOMOGYI 2007.

39 SVANBERG 1998.

40 FURSETH – REPSTAD 2006. 80–81.

41 Thesis of Judit SOMOGYI, SOMOGYI 2007.

are many signs of it in European culture too. However very little memory of it remained after the downfall of the brown and red dictatorships in Central Europe, except perhaps in some countries (Romania, Hungary, Slovakia, etc.) in their national symbols (flag, arms, national colours) and the material of their holidays. Civil religions offer a 'functional equivalent' or 'functional alternative' to institutional religions in our highly secularized world.

The individual forms of religiosity have become very important in our age. In general the degree of religiosity has not declined in the region but, in place of the so-called historical churches people often develop their own religious formations and rituals, and/or join neo-Protestant churches. Rituals are standardized interaction patterns with symbolic content that are carried out in a specific way. Their function is often to create order or maintain meaning and belonging.⁴²

Summing up, it can be said that research on religion has always set the directions for research to examine the problems raised by the given age. In the period of shaping the bourgeois nation it stressed the ancient and national aspects, later it sought the common human features. Today it would like to understand the global processes taking place in the field of religion too, and as a counteraction to them, the emergence of local cults and religious movements, the appearance of religious syncretism. Within these general processes ethnology analyses principally the place and role of individuals and micro-communities (e.g. family) and their religious culture, developing different trends in approaching the questions. In researches of religion in our days the sociology plays a determining role in Hungary and other East-Central-European countries using more and more qualitative methods. The common element in all these trends is the phenomenological approach. However, the extent to which the different trends (mythology or reconstruction of pre-Christian religion; lay Christian religiosity; phenomenological approach to religions) are present in the scholarly life of a country depends on the scholarly traditions and social goals of the country, meanwhile the discipline itself reflects on its methods, research-methodology in which we Hungarians have enough to retrieve and supply.

42 FURSETH – REPSTAD 2006. 128.

LITERATURE

Acta Ethnographica Hungarica 39 (3–4)

1994 Essays on Religious Ethnology. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Acta Ethnographica Hungarica 48 (3–4)

2003 Studies on Folk Beliefs, Rituals and Shamanism. In: Commemoration of the 80th Anniversary of the Birth of Vilmos Diószegi. Akadémiai Kiadó, Budapest.

BÁLINT, Sándor

1938 *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza* [Feasts of the Hungarians. Ethnography of the Church Calendar]. Budapest.

1973 *Karácsony, Húsvét, Pünkösd* [Christmas, Easter, Pentecost]. Budapest.

1977 *Ünnepi kalendárium I-II.* [Calendar of Feasts]. Budapest.

BARNA, GÁBOR (ed.)

2004 *Ethnology of religion. Chapters from the history of a discipline.* Budapest.

BARTHA, Elek

1993 *Vallásökológia* [Ecology of Religion]. Debrecen.

BENUŠKOVÁ, ZUZANA – KOVAČ, MILAN – PODOLINSKA, TATIANA

2004 Research of Folk Religiousness and Religious Identity in Slovakia. In: BARNA, GÁBOR (ed.) *Ethnology of religion. Chapters from the history of a discipline.* Budapest, 271–287.

DANCU, JULIANA – DANCU, DUMITRU

1975 *Die bäuerliche Hinterglasmalerei in Rumänien.* Verlag Meridiane, Bukarest. ed: Diószegi, Vilmos.

1971 *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII-XIX. századi művekből* [Beliefs of the Early Hungarians. Selection of 18th-19th Century Writings on Hungarian Mythology]. Gondolat, Budapest.

DIÓSZEGI Vilmos

1959 *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben.* [Remnants of Shamanism in the Hungarian Popular Culture]. Budapest.

DVOŘÁKOVÁ, HANA

2004 Marginal Notes concerning the Study of Folk Religiosity. In: BARNA, GÁBOR (ed.) *Ethnology of religion. Chapters from the History of a Discipline.* Budapest, 45–56.

ERDÉLYI, ZSUZSANNA

1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék* [Archaic prayers]. Budapest.

FURSETH, INGER – REPSTAD, PÁL

2006 *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives.* Ashgate, Hants.

GUSTAVSON, Anders

- 2004 Folk Religion as a Field of Research in Sweden. In: BARNA, Gábor (ed.) *Ethnology of Religion. Chapters from the History of a Discipline*. Budapest, 351–367.

KATONA Lajos

- 1982 *Folklór kalendárium* [Folklore calendar]. Gondolat, Budapest.

KOVAČEVIČOVÁ, Soňa – SCHREIBER, Bedrich

- 1971 *Ludové plastiky*. Vydacateľstvo Slovenskej Akadémie Vied, Bratislava.

KOVAČEVIČOVÁ, Soňa

- 1974 *Knižný drevorez v ľudovej tradícii*. Tatran, Bratislava.

LANE, Christel

- 1981 *The rites of rulers: Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*. New York: Cambridge University Press.

MCQUIRE, Meredith

- 1997 *Religion. The Social Context*. Wadsworth, London.

NAGY, Terézia

- 2003 The Appearance of an Underground Electromusic Subculture in the Cultural Sphere of the City. *Acta Ethnographica Hungarica* 48. (1–2) 123–138.

PIŠÚTOVÁ, Irena

- 1969, 1979 *Ludové maľby na skle I, II*. Osveta, Bratislava.

RISTESKI, Ljupcho S.

- 2004 The Achievement of Ethnology in Investigating Folk Religion and Mythology in Macedonia. Barna, Gábor (ed.) *Ethnology of Religion. Chapters from the History of a Discipline*. Budapest, 175–189.

RÓHEIM, Géza

- 1925 *Magyar néphit és népszokások* [Hungarian folk beliefs and folk customs]. Budapest.

ŠANTEK, Pavel

- 2004 Research on Religion in Croatian Ethnology. In: BARNA, Gábor (ed.) *Ethnology of religion. Chapters from the history of a discipline*. Budapest, 23–44.

SEDAKOVA, Irina

- 2004 Folk Religion Studies in Russia. In: BARNA, Gábor (ed.) *Ethnology of Religion. Chapters from the History of a Discipline*. Budapest, 254–270.

SOMOGYI, Judit

- 2007 *Az Ősmagyar Táltos Egyház (Old Hungarian Shaman Church)*. Szeged, Diploma thesis, manuscript.

SVANBERG, Jan

- 1998 Scandinavian Neo-Shamanism. The Contribution of the Academic Study of Religion in Reconstructing Beliefs and Practices of Tradition within Post-Modern Urban Milieus. In: *Religious Movements and Communities in the 19th–20th Centuries*. Ed. by Gábor BARNA, Szeged, 151–162.

SZÁNTÓ, Konrád

1983–1987 *A katolikus egyház története. I–III.* [History of the Catholic Church] Budapest.

SZAPU, Magdolna

2003 Contemporary Youth Group Cultures in a Town in Western Hungary. *Acta Ethnographica Hungarica* 48. (1–2) 89–122.

SZYJEWSKI, Andrzej

2004 Religious Ethnology in Poland – The Issues of Folk Religion. In: BARNÁ, Gábor (ed.) *Ethnology of Religion. Chapters from the History of a Discipline.* Budapest, 222–248.

VARGA, Zsuzsa

1969 A népi vallásosság tárgyainak gyarapodása [Acquisition of objects of folk religiosity]. *Néprajzi Értesítő* LI. 90–96.

1970 A Hagymány Gyűjtemény gyarapodása [Acquisition of objects for the Tradition Collection]. *Néprajzi Értesítő* LII. 125–129.

1973 A népi vallásosság tárgyainak gyarapodása [Acquisition of objects of folk religiosity]. *Néprajzi Értesítő* LV. 152–164.

1974 Népi funkciójú képek és szobrok kutatásáról [Research on images and sculptures having a popular function]. *Ethnographia* LXXXV. 454–465.

RELIGION, IDENTITY, ASSIMILATION

In this essay I shall deal with the connections and changing relationship between religion, nation, language and individual and community identity. I would like to present the findings of my research on a single small community but perhaps the conclusions that can be drawn from them also have a wider validity.

In the last decade in Hungary too there has been an increase within ethnology research in investigations examining the link between religion and national consciousness. These studies have shown, mainly for linguistically and ethnically mixed regions, that religion, ethnic identity, language and sense of national belonging play a mutually reinforcing role.¹ On the other hand, they have also drawn attention to areas where the close, mutually reinforcing link between religion and language has ceased to exist. Religion became the most important expression of group identity, but the distinguishing role of language and ethnicity and, parallel with these, of the differing culture, has shrunk to a minimum. We consider the role occupied by religion in the structure of identity to be the characteristic of a more traditional cultural level in which there is less scope for the national and ethnic components. This important role of religion changed after the emergence of the bourgeois nation, but even in the changed and highly secularised circumstances of the 20th century has not entirely disappeared. Hungarian ethnology uses the notion of “csángóisation” to designate this process, that is, it describes the phenomenon through the analogy of the social processes occurring within the Hungarian ethnic group living in Moldavia, in the region between the Carpathians and the Seret/Dnieper Rivers. One of the essential features of this is the loss of the mother tongue and abandonment of the Hungarian ethnic identity, but strong attachment to the religion (Roman Catholic). (The surrounding Romanians are all Orthodox.) Religion has become the most important expression of collective and individual identity, while the structure of the identity and the links between its other components (ethnicity, language, culture) have changed radically.²

The link between religion and ethnicity can in cases be so strong that it produces stereotypes and in the general awareness *Poles are Catholics, Finns are Lutherans, the Russians are Orthodox* and the *Hungarians are Calvinists*. And although the links between religions and ethnic groups are rarely so clear-cut, these stereotypes in many respects serve as a correct guide. This is true even in the case of Hungarians, even though only around one quarter of the people speaking Hungarian are Calvinists and more than two-thirds are Roman

1 BARTHA 1984, 1987; NIEDERMÜLLER 1985; MOLNÁR 1990.

2 MAGYAR 1994; MURÁDIN 1994; SZABÓ T. 1994. See also: GAZDA 1993.

Catholic. However, approached from the angle of social history and in regions with a mixed ethnic population, this classification is justified and true.³

During the Reformation the greater part of the population of the Kingdom of Hungary followed Protestantism on an ethnic basis: the Germans in Hungary became Lutherans and the Hungarians embraced the Calvinist Reformation. The Calvinists played a big role in creating a network of primary, secondary and higher schools where the teaching was in the national language, that is, Hungarian, and through these schools they also shaped public thinking. The centuries of resistance against Islam and above all against the Catholic Habsburg House and the aspirations for independence in the 16th to 18th centuries for a long while were decisive in Hungarian public thinking and the approach to history. Protestantism also played a political role. It was in this way that the *Calvinist religion became the Hungarian religion*. Despite the strong Catholic restoration and the gradual emergence of a Roman Catholic majority, this role and interpretation of history have remained determining in Hungarian public thinking right up to the present.

In this short essay I would like to present the findings of my research in a few villages of what was once Abaúj County and is now the district of Kosice in Slovakia. These settlements (their Hungarian names are: Magyarbőd, Petőszinye, Györke and Beszter) were, and still are, in a fringe situation as regards both language and religion since from the 19th century the settlements to the north of them were Slovak-speaking and (largely) Roman Catholic or Lutheran.⁴ (I shall not refer here to the question of the Slovak Calvinists of the area; I have already written about this earlier.⁵) At present this group of villages lying along the 45th parallel still represents the northernmost group of Hungarians living in the Carpathian Basin – if this area can still be regarded as Hungarian.

Censuses and statistics that have survived from the late 18th century on show that the Calvinist religion and the Hungarian language were dominant in these villages, although they also indicate the existence of a Roman Catholic and Slovak-speaking minority in the villages of Petőszinye and Beszter.⁶ The villages are small. Magyarbőd, the largest, had a population of 500 in the mid-19th century and 1065 in 1970; Györke had 460 and 256 inhabitants respectively, Petőszinye had 630 and 933 and Beszter had 400 and 486.⁷ Up to the 20th century each village had only a Calvinist parochial church; a Roman Catholic church was found only in Beszter. The Catholic church in Petőszinye was not built until after the Second World War. Each of the settlements is of an agrarian character. Industry of any size can be found only in the nearby town of Kassa (Košice). Magyarbőd

3 Cf.: KÓSA 1993: 14–20.

4 FÉNYES 1851: I/163 (Magyarbőd), I/73 (Györke), I/127 (Beszter), II/137 (Petőszinye); VARSÍK 1977: 44–48 (Györke), 49–56 (Petőszinye), 57–60 (Magyarbőd); VLASTIVEDNÍ SLOVNÍK 1977: I/163 (Magyarbőd), 370 (Györke), III/9 (Beszter), 112 (Petőszinye); BALOGH 1926

5 BARNÁ 1994 where a summary is given of the earlier literature on the Slovak Calvinists.

6 See note 4: FÉNYES 1851.

7 See note 4.

and Petőszinye lie on the main route leading to Kosice, while the other two small settlements are more isolated.

I have been studying these settlements, especially Magyarbőd, since 1980.⁸ A process of rapid Slovakisation, rapid assimilation and the marked retreat of the Hungarian language can be observed in these villages. In my research I am trying to find the causes and the motivations for this process. A question that especially interests me is: *what role has been and is played by the Calvinist religion and church, regarded as the Hungarian religion, in this process? Why has it been unable to halt, slow down or reverse this process of assimilation? What, then, was and is the role of religion and the church in this change?*

Besides studying the social history of the villages in archive sources,⁹ I have conducted and continue to conduct many life history interviews in an attempt to grasp the individual fates and the individual life strategies reflected in them and through these to find trends and laws of assimilation that can be regarded as having general validity.

Let us consider briefly the social and church history of the region.

Following the First World War these villages were taken from Hungary and assigned to the new state of Czechoslovakia.¹⁰ It was this circumstance that set off the social processes examined below. Under the first Vienna Award of 1938, Györke and Beszter were returned to Hungary, while Magyarbőd and Petőszinye became part of Slovakia. In the autumn of 1938 women demonstrated for a week in Magyarbőd, demanding that the village be made part of Hungary. The authorities refrained from taking reprisals on that occasion. In my experience the separation of the group of villages did not lead to their development in differing directions as could be observed elsewhere (e.g. Zoboralja). After the Second World War both settlements became part of the territory of the second Czechoslovak Republic.

For the purpose of church administration, until the Treaty of Trianon the Calvinists belonged to the Abaúj diocese of the Cis-Tisza Calvinist Church District, then in 1922 the part of this diocese falling in Czechoslovakia was formed. In 1938 they were again merged with the Hungarian church district and after 1945 once again became independent organisationally.¹¹

In these villages before the First World War there were only Calvinist schools with Hungarian as the language of instruction. As the Czechoslovak state set up its apparatus in the region, it used every means to influence the use of language in the schools. Above all it set up state schools teaching in Slovak in all settlements, and a ministerial decree issued in 1931 stipulated that pupils attending the Slovak schools could be given religious instruction exclusively in the Slovak language. In addition, the new state encouraged the introduction of Czech and Slovak as the languages of instruction in the church schools too. It was able to

⁸ BARNA 1981.

⁹ Okresný archív Košice; parochial archives in the villages.

¹⁰ PÉTER 1926.

¹¹ PÉTER 1926; TÁRNOK 1939; SZABÓ 1990.

achieve results too: a survey conducted in the 1922/23 school year found that of the 195 Calvinist schools in the villages of the church district assigned to Czechoslovakia, Slovak was already the language of instruction in 25 schools and Slovak and Hungarian were used together in 2.¹² The church schools in the villages studied were still using Hungarian, but state schools where teaching was in Slovak had already been set up beside them. As early as 1926 the Calvinist minister of Magyarbőd noted that “religious instruction in Hungarian for children who have been educated in the Slovak language is already coming up against difficulties. Later, when they grow up, they themselves will demand Slovak religious services.”¹³ However, the measures of force taken by the state could not be entirely successful as long as the churches were autonomous and the Calvinist congregations maintained their financial independence. The years following the Second World War brought a fundamental change in this social situation.

The Czechoslovak state, once again establishing its institutions in the region, declared the Hungarians to be – like the Germans – collectively war criminals.¹⁴ Although the Slovak state authorities of the time regarded the women’s demonstration of 1938 in Magyarbőd as an action directed against the Czechs, in 1945 they held the women of the village, specifically those in the 30–50 years age group, in detention for weeks on the charge of disrupting the republic. With the collaboration of the Czechoslovak authorities, many Hungarians from this area too were taken away to Soviet labour camps. The Czechoslovak state banned the use of the Hungarian language and imprisoned or drove out the Hungarians’ political leaders. The resettlement action directed against the Hungarian population only partly affected the villages studied. The people of Magyarbőd were able to evade this, even taking material sacrifices upon themselves. However, the Hungarian schools everywhere were closed. (As a result, four grades of children were not enrolled in school.) During those years many people did not attend the Calvinist church services either and they did not want to attend the services held in Slovak, a language that many of them did not understand. The population was forced to undergo what was called “reslovakisation”:¹⁵ this was the only way they could obtain employment, permits to engage in trades activities and even food coupons at a time when supplies were scarce. It was only by paying this price that the women of Bőd, against whom criminal charges were brought, were able to avoid imprisonment. Among the arguments in their defence, they stressed their attachment to the town, Košice as a market centre. These years from 1945 to 1948 were the years of fear. And these fears, disillusionments (they were not returned to Hungary in 1938) and humiliations (detention, reslovakisation under constraint) have left a deep imprint. These were the decisive life experiences of those now over 60.

12 CSOMÁR 1940: 123; STOLCZER 1942: 85.

13 PÉTER 1926: 176.

14 JANICS 1992. This discriminative measure is still in force!

15 VADKERTY 1993. Of the 3546 Hungarians figuring in the 1930 statistics in the district of Košice, 3500, that is, 98.7%, applied for “reslovakisation”! On the relationship between Slovakisation and the churches, see: VADKERTY 1993: 135–140.

The communist take-over in 1948 put an end to most of these discriminative measures but by nationalising the land and industry and bringing the churches under total state control, it created the basis for far more radical interventions. The tendencies towards Slovakisation that began in the time of the first Czechoslovak Republic, reached a peak after 1948, when the state had broken the force of civil society. In the villages studied, the forced creation of kolkhoz-type co-operative farms¹⁶ ruined the Hungarian farmers who had been the mainstay of the church: many of them were imprisoned or forced to migrate. It was during this period that many of them moved into the nearby town of Košice from where part of the Hungarian middle class had been deported and which, under the influence of the socialist industrialisation that was starting, was increasingly becoming a town with a Slovak majority.¹⁷

In the course of the 1960s the co-operative farms in the Hungarian villages studied were merged with the co-operatives of the neighbouring Slovak villages (Rozgony, Nádás, Györgyi, Beszter, Györke). As a result, besides the obligatory use of Slovak for official administration, Slovak also increasingly became the language of everyday working contacts.

The church schools were nationalised in 1948. Although in the villages studied Hungarian remained the language of instruction in these schools for shorter or longer periods, they had steadily larger Slovak classes and were soon transformed into Slovak-language schools. In Magyarbőd the 1st to 4th grades were taught in Hungarian up to 1964; in Györke the Hungarian school ceased to exist in 1968. The Hungarian school was not even reopened in Petőszinye in 1948. Those families who did not want to send their children to Slovak schools enrolled them in the Hungarian school in Košice. However, because of the 15–20 km of travel by bus every day and the additional costs, the number of children involved steadily dwindled. (Looking back, besides the eldest generation it is largely these people who, for example, declare themselves to be Hungarian when the census is taken.) Teaching in the Slovak-language schools was compulsorily atheist and Slovak in spirit. The children heard nothing or learnt only negative things about the Calvinist religion and church and about Hungarian history and literature. In 1964 a so-called district school was organised in Magyarbőd. This meant that it is also attended right up to the present by students in the upper classes from the neighbouring Slovak villages. In 1994 a total of 417 children were enrolled in the 1st to 8th grades of the district Slovak school serving children in the 12 villages; of this total, 123 children were from Magyarbőd.

The use of the Slovak language became increasingly important in religious instruction too for the children who were unable to write or read Hungarian.

16 For the data, see *VLASTIVEDNÍ SLOVNÍK* in the places indicated.

17 The composition of the population of Košice by nationality has evolved this century as follows: in 1910 the total population was 44,211, out of which 33,350, or 75% were Hungarians; in 1921 the total population was 52,898, of which 11,206 or 21.2% Hungarians; in 1930, of 70,117 inhabitants 11,504 or 16.4% were Hungarians; in 1970 Košice had a population of 144,445, of whom 10,197 or 7.1% were Hungarians; in 1991 out of 235,160 inhabitants, 14,804 persons, that is, 6.3%, declared themselves to be Hungarians. Gyöngyör 1994: tables 76 and 35.

State intervention in the life of the church was so strong that the state offices for church affairs even dictated the occupancy of the presbyteries. This meant that, in the spirit of class struggle, they specified how many of the presbyters had to be poor peasants. During the periods when agricultural work was at a peak (spring sowing, grain harvest, autumn harvest, hoeing maize, etc.) it was forbidden to hold a religious service on Sunday “during working hours” since all efforts had to be concentrated on the harvest. (In the 1950s and 60s, for example, communion could only be given at the evening service even on the anniversary day of the Reformation.)

As a result, the internal cohesion of the Calvinist congregations was weakened; first generational and then ethnic differences arose in the practice of religion. For the younger generations there was a weakening in the orienting role of religion and its power to organise the community. They saw it as the religion and church of the old people who had fallen behind the times and of the reactionary Hungarians. The young people still exercising their religion, who had been educated in the Slovak language, attended Slovak-language religious services. In Petőszinye and Beszter religious services are now held only in Slovak, while in Magyarbőd and Györke they are held alternately in Hungarian and Slovak. However, for other liturgical occasions – marriages, christenings and confirmation – the young generation now generally asks for a service in Slovak. Hungarian has remained in use the longest as the language of funerals, indicating that it is precisely the Hungarian-speaking elder age groups that are now dying out. Nevertheless, because of the Slovak colleagues and the growing numbers of “Slovak kin”, some of the funeral ceremonies are now held in the Slovak language.

Religious instruction is now given only in Slovak in all of the villages. This shows that the change of languages between generations has largely been accomplished. The greater freedom in the social situation in Czechoslovakia after 1990 and then in the independent Slovakia now strengthens this frame. Although the number of persons practising religion fell during the decades of communism here too – around 10 % of the people of Magyarbőd attend church today – because of the change of generation these people increasingly give priority to religious services held in the Slovak language. According to the 1991 census, of the 1005 Slovak and 59 Hungarian inhabitants of Magyarbőd, 533 persons declared themselves *Slovak Lutherans*. (Calvinist did not figure on the statistical sheet.) Obviously, these people are the Calvinist Protestants in the village. Besides these, a few Roman Catholics and Jehovah’s Witnesses can be mentioned. The latter have a prayer-house and a “priest”. The language used for meetings in the Calvinist church presbytery is still Hungarian. Generational reasons can be seen in this: the majority of the presbyters are elderly men.

The orienting role of religion in general has also diminished in the past decades. With the general decline in the prestige of religion, the frames of religious endogamy (marriages between persons of the same religion) have also weakened. The significance of religious allegiance in the choice of partner has declined. This trend has been further strengthened by the large scale of social mobility and

migration. The mixed marriages further diminished the role of the Hungarian language as well as that of the Calvinist congregation. The non-Calvinists in the district are generally Slovaks. If they embrace the Calvinist church with marriage, they add to the numbers of Slovak-speaking Calvinists and if, on the contrary, the spouse embraces the Catholic or Lutheran church for their sake, then to a certain extent this weakens the Calvinist congregations still using the Hungarian language. In the interwar years spouses of other religion and Slovak mother tongue moving into the villages studied quickly learnt Hungarian; nowadays use of the Slovak languages is becoming the general practice in more and more families because of the outsiders moving in. The large number of religious and ethnic mixed marriages shows that for decades now there has been a change in marriage strategies. The aim of Slovakisation and its extent indicates the strength of the assimilation. There is mixed language use in a number of families – on a generation basis.

Of the four settlements, Magyarbőd, Györke and Beszter have their own minister, while the minister from Beszter holds services in Petőszinye. Each of the ministers is Hungarian and of Hungarian identity, but the family of two is now bilingual through the spouse. This means that their own personal example also strengthens the assimilation life strategy mentioned above: they no longer teach their children Hungarian. The wife of one of the ministers is a doctor. Her determining role both within the family and outside also shows the social weight and prestige of the occupations. This is also a signal regarded as an example to follow in these communities. Although their personal situation is ambivalent: while they are of Hungarian identity, spreading the Christian teaching in whatever language, in their case in Slovak, is more important than cultivating use of the Hungarian language. These examples indicate the importance of the role played by the ministers in these processes.

The opinion emerging from the life history interviews conducted in the villages is that the process of Slovakisation of these settlements is unstoppable. This is the image of the future formed by members of the elder generations. They experience this as a loss since they know that with their death the change of language will become final. On the basis of their own experiences they look to the restoration of the church schools for a certain solution. But there is no chance of this at present; there is no support for the idea among the young families of Magyarbőd. The Bőd minister would like to organise a church kindergarten, offering English and also Hungarian as optional languages. However, the members of the elder generations accept the bilingualism they find in their families or the increasing predominance of the Slovak language and do nothing against it. The generations over 60 were educated in Hungarian and a greater percentage of these people practice their religion. Hungarian identity and the Calvinist religion are closely linked in their personal identity. Many of those in the 40 to 60 years age group, including even those who regard themselves as Calvinists, were educated in the Slovak language; they know less about Hungarian history and literature and have difficulty writing and reading Hungarian. These are the

age groups who have preserved their religion but are changing their language and who have a mixed sense of identity. But the younger people are now either indifferent to this process or it is precisely Slovakisation that represents a positive future image. Their ethnic identity is Slovak, with a minor degree of uncertainty that may arise because their parents and grandparents speak Hungarian and they regard themselves as Calvinists. However, religion now plays no role or only a very small role in this new identity model.

As a result of the modernisation of social and economic life and the steady advance of technical civilisation, traditional culture or even its individual elements now play no part at all in shaping and preserving the distinctive local identity. In particular the genres of Hungarian oral culture, tales and songs are disappearing rapidly; the customs and the community frames in which they lived have been transformed long ago. The traditionalising groups organised in the 1950s and CSEMADOK were disbanded under pressure from above in the 1960s. At the same time, there were instances during those years of guests being fined for singing the Kossuth song at wedding feasts. This atmosphere was another factor accelerating the process of abandoning the traditional culture. Although a folklore group was formed recently in Magyarböd with mainly elderly members, only the years to come will show whether their activity has any success in cultivating tradition and preserving folklore in the Hungarian language.

Summing up, it can be said that in the Carpathian Basin the Calvinist religion has been closely linked to the Hungarian nation, both historically and ethnically and it has played an important role in shaping, cultivating and preserving culture in the Hungarian language. In the settlements studied in Slovakia, political, ideological and social causes specific to the 20th century resulted in a separation between the Calvinist religion and church, and Hungarian ethnic identity. As a consequence, the Calvinist religion and church has become a vehicle of Christian values not associated with a single ethnic group and language. However, by relinquishing its ethnic association it is also indirectly strengthening the process of Slovakisation and of relinquishing the Hungarian language and culture. Nevertheless, the Calvinist church is no longer the decisive factor influencing social processes, only one of the institutions involved since its earlier dominant role has been greatly weakened in the secularised world of the 20th century. It can be said that the earlier historic role of the Calvinist religion and church has been reversed: once a Hungarian religion, in a number of places in Slovakia at the end of the 20th century, including the villages of Abaúj County I studied, Calvinism has become the instrument and institution of demagyarisation and assimilation.

This investigation also has a more general lesson and timeliness: if the mother tongue is excluded from public life and the schools, that is, from the learning process, if it is excluded from religious life, there are no longer any barriers to ethnic and linguistic assimilation. Seen in this context it is easier to understand the strong protests made by the Hungarians in Slovakia against the so-called alternative schooling, that is, the use of Slovak as the language of instruction.

LITERATURE

BALOGH, Pál

1926 *A népfajok Magyarországon*. [Races in Hungary.] Budapest

BARNA, Gábor

1981 Néprajzi gyűjtőúton Kelet-Szlovákiában. [An Ethnographic Collecting Trip in Eastern Slovakia.] *Honismeret* IX. 15–17.

1991 Vallás és nemzeti tudat. Jegyzet a szlovákiai magyar reformátusság sorsáról. [Religion and National Consciousness. Note on the Fate of the Hungarian Calvinist Congregations in Slovakia.] *Új Horizont*, XIX. 5–6, 79–82.

1994 *Vallás és identitás. Szlovák reformátusok*. [Religion and Identity. Slovak Calvinists.] (Manuscript. Paper presented at a session in Debrecen of the Church Ethnography Section of the College of Doctors.)

BARTHA, Elek

1984 Etnikus különbségek és a vallás integráló ereje. [Ethnic Differences and the Integrating Force of Religion.] In: SZABADFALVY, József – VIGA, Gyula (eds.) *Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon*. Miskolc, 97–101.

1987 Vallás és etnikum. Adatok a dél-bánsági magyarság identitásához. [Religion and Ethnicity. Data on the Identity of the Hungarians of the Southern Banat.] *Vallási Néprajz* III. Budapest, 194–217.

CSOMÁR, Zoltán

1940 *A csehszlovák államkeretbe kényszerített magyar református egyház húszéves története (1918–1938)*. [The Twenty-year History of the Hungarian Calvinist Church Forced into the Frame of the Czechoslovak State, 1918–1938.] Ungvár.

FÉNYES, Elek

1851 *Magyarország geographiai szótára I-II*. [Geographical dictionary of Hungary I-II.] Pest.

GAZDA, József

1993 *Hát én hogyne siratnám. Csángók sodró időben*. [I cannot help but lament. Csángó People Swept Along by Time.] Budapest.

GYÖNYÖR, József

1994 Terhes örökség. *A magyarság lélekszámának és sorsának alakulása Csehszlovákiában*. [Grave Legacy. The Number of Hungarians in Czechoslovakia and Their Fate.] Bratislava.

JANICS, Kálmán

1992 *A hontalanság évei*. [The Years of Homelessness.] Bratislava.

KÓSA, László

1993 Egyházi hagyomány – protestáns vallási néprajz. [Church Tradition – Protestant Religious Ethnography.] In: *Egyház, társadalom, hagyomány. Societas et Ecclesia* 1. Debrecen, 11–52.

MAGYAR, Zoltán

1994 *Vallás és etnikum egy moldvai csángó faluban*. [Relationship Between Religion and Ethnicity in a Csángó Village of Moldavia.] *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 75–88.

MOLNÁR, Ambrus

1990 A református vallás szerepe a magyarságtudat őrzésében a szlavóniai Szentlászlón és Kórógyon. [The Role of the Calvinist Religion in the Preservation of Hungarian Identity in the Slavonian Villages of Szentlászló and Kórógy.] *A Magyarságkutatás Könyvtára (Vallási néprajz IV.)* Budapest, 211–226.

MURÁDIN, László

1994 A kétnyelvűség sajátos megnyilvánulása a moldvai csángómagyarok nyelvi tudatában. [A Special Manifestation of Bilingualism in the Linguistic Identity of the Csángó Hungarians of Moldavia.] *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 307–310.

NIEDERMÜLLER, Péter

1985 Egyházi élet, vallás és kulturális hagyomány egy amerikai magyar közösségben. [Church Life, Religion and Cultural Tradition in a Hungarian Community in America.] *Vallási néprajz* II. Budapest, 274–306.

PÉTER, Mihály

1926 A szlovenszkói tiszáninneri református egyház képe. [The State of the Slovensko Cis-Tisza Calvinist Church.] I–V. *Református szemle* XIX. (1926) Cluj

STOLCZER, Lajos

1942 A szlovákiai magyar iskolaügy. [Hungarian education in Slovakia]. In: *A szlovákiai magyarság élete 1938–1942*. Budapest

SZABÓ, Antal

1990 A Szlovákiai Református keresztyén Egyház története. [History of the Calvinist Christian Church in Slovakia.] I–II. *Regio. Kisebbségtudományi Szemle*, 3–4.

SZABÓ, T. Ádám

1994 A moldvai csángó-magyarság nyelvatlasza. [Language Atlas of the Csángó Hungarians of Moldavia.] *Néprajzi Látóhatár* III. 1–2. 311–317.

TÁRNOK, Gyula

1939 *Magyar reformátusok a csehszlovákiai kisebbségi sorsban*. [Hungarian Calvinists in Minority Status in Czechoslovakia.] Pápa.

VADKERTY, Katalin

1993 *A reszlovakizáció*. [Reslovakisation.] Bratislava.

VARSIK, Branislav

1977 *Osídlenie košickej kotliny* III. Bratislava.

VLASTIVEDNI SLOVNIK

1977–1978 *Vlastivedni slovník obcí na Slovensku I–II*. Bratislava.

CROSSING THE BORDERS

Meeting of Religions, Shaping the Sacred in the Age of Globalisation and the Internet¹

The problem

In my short talk I wish to report briefly on a new research project, more about plans, hypothesis and less about results. Two years ago I invited eight of my former students to work on a joint project. We want to examine what happened and is happening in Hungary in the period following the downfall of the communist-socialist ideology and institutional system that had functioned as a quasi-religion, now that there are no limitations on the operation of religions and churches. When all that is needed for the state recognition and registration of a church is the unanimous declaration and co-operation of one hundred people. When no one and nothing examines the social aspects and impact of religious teachings. When, as a consequence of migration and globalisation, previously unknown western and eastern religions and esoteric teachings have appeared and become institutionalised. When the traditional, so-called historical churches and a wide variety of new formations are present in the society. When especially inside the Roman Catholic Church appear new spiritual movements, tendencies, groups, and arise breaklines? And confront traditional and new opinions, interpretations, practices? And all this in a strongly secularised environment. What interference arises among the religions and how do they formulate the concept of the "sacred", for themselves and for the society? What kind of new formations arise, and what are their characteristics?

The social background and context

A process of marked secularisation and religious individualisation took place in Hungary (and the whole of Europe) in the second half of the 20th century. In the central and eastern part of Europe this process was set off when opposition to churches and religion was made an official state policy and historical materialism was a compulsory ideology.² In countries to the west of Hungary the

1 The research work financially is supported by OTKA (National Scientific Research Fund) K 68325 project.

2 Hungarian ethnology and cultural anthropology has not dealt with the consequences of the persecution of religion and the churches, when the activity of the churches was restricted to religious services. The churches lost the religion-based social institutions attached to them as they were banned by the socialist State. See: SUGAR 1989., RAMET 1991.

cause was the rapid loss of religion in the consumer society. In the case of the Jews, the Holocaust and then the mass emigration to Israel following the Second World War created a new situation in Hungary and throughout Central Europe. As a consequence of all this and of the large-scale international migration, there was a change in the place and role of the Hungarian (and European) historical Christian religions and churches. Religious pluralism arose as a result of migration and mass communication. A strong process of individualisation began. This change affected not only the different Christian denominations but also to a large extent Hungarian (and European) Jewry. Parallel with this, in the 19th-20th centuries secular institutions acquired prestige and as a consequence there was shift in the role of the churches in society. As a result the earlier strong connection between religion and culture, religion and identity was weakened or broken.³

As a consequence of the change in 1989/1990 in the political and legal system, the new freedom of assembly and organisation brought with it the possibility of re-organisation of the church/denominational frames and the freedom to establish or relaunch lay religious associations. With the widening of the political horizons and the end of ideological restrictions and as a consequence of globalisation, besides the revival of old religions, new religious movements appeared in Hungary and the neighbouring countries: the 1990s saw the introduction of eastern religions (Buddhism, Krishna consciousness), as well as small churches of western origin (e.g. Church of Scientology, Goddess Temple), as well as new religious movements arising in Hungary (e.g. Ósmagyar Táltos Egyház [Ancient Hungarian Shaman Church]). Religious ideals and thoughts flowed freely across the political borders and within Hungarian society too, they crossed the social boundaries of the different social strata, classes and age groups. There was a loosening of the traditional forms in which religion and culture, religion and society, religion and ethnicity intertwined, while at the same time new connections arose.⁴

The dominance of the historical Christian denominations and churches has diminished. They have had to and still have to face the fact that numerous minor churches and movements of both eastern and western origin have targeted, reached and won over some of their followers. The individual (re)discovery of religion has played a much bigger role in this process than insistence on traditions. The emphasis has shifted from religion to religiosity, from institutionalized religions to private religiosity.

The new religious movements have established a new religious culture, e.g. new music culture. With this, people in the previously non-religious/atheistic strata have also begun to explore the colourful, varied religious culture. Many individuals have experienced conversions or events of religious revival. However, this has affected not only the historical Christian denominations but the

3 For further problematization see: McQUIRE 1997. 141–184., FURSET – REPSTAD 2006. 171., (especially) 75–96, 199–200.

4 FURSET – REPSTAD 2006. 80–82.

entire “religious market offer” in Hungary. The germs of various forms of civil religiosity have also appeared along the lines of state celebrations and political ideologies, and a kind of “profane religiosity” is also emerging. The latter can be observed especially in the star cult as a kind of cult of profane saints, and also in various quasi-religious forms (nature cult, health cult, etc.). In our age marked by the loss of religion we can observe the desacralised form of the celebration of originally major church feasts (e.g. Christmas), in which the traditional forms mingle with elements of the civil religion and “profane religiosity”.⁵ This mingling is especially striking in commemoration rites and on national days. Clearly the concept itself of “sacred” has expanded.⁶

Aim of the research

Social science research in Hungary has not yet studied or only barely touched on this world in the midst of transformation, the co-existence of secular and religious communities that meet and at times come into conflict with each other, the breaklines of the churches, the secondary and virtual communities arising on the borderline of the encounter, the emerging new, often colourful forms of religious practice, the culture of sacral or desacralised celebrations now undergoing reorganisation, and the contact of this culture with the political sphere.

Within the frame of the research begun this year we wish to study questions of the profane and religious world, the meeting of religious movements, denominations and churches of Hungarian and foreign origin, the levels and degrees of their mutual interaction, the formation of new contacts, networks and communities, the distinctive, emerging forms reminiscent of Hungarian national/state feasts, the connection between religious and political life, and to interpret their role in shaping the sacred and identity.

This problem is also one of the important questions raised by current European research on religion.⁷ This is confirmed by the published papers of the international conferences on ethnology and anthropology of religion held recently in Hungary and other European countries (Scotland, Slovenia) by the SIEF Working Group on the Ethnology of Religion that I headed for many years, and by our own research in Szeged. This topic also has traditions at the department of ethnology and cultural anthropology at the University of Szeged: over the past five centuries Szeged has been on the borderline of major world religions. It was a meeting place of Western Christianity, Orthodoxy and Islam. In these collec-

5 As case study see: GULYÁS 2004. Theoretical background: SCHIEDER 1987., HAMMOND 1987., HASE 2001., SMITH 1996. 97–102.

6 BELLAH 1972., FURSET – REPSTAD 2006. 103–109.

7 This is confirmed by the published papers of the international conferences on ethnology and anthropology of religion held recently in Hungary and other European countries (Scotland, Slovenia) by the SIEF Working Group on the Ethnology of Religion that I headed for many years, and by our own research in Szeged.

tions of papers Hungarian and foreign authors have examined many questions from the New Age to neo-shamanism, from connections between religious and national identity to the connection between religious practice and everyday political practice, the right-wing movements and the process of re-Christianisation, through non-religious forms of celebration to the celebration of October 23.⁸

Themes, case studies

We wish to analyse and interpret the problem through an investigation of nine main themes, using principally the tools, approach and methods of ethnology of religion, anthropology of religion, comparative folkloristics and research on rites. I shall outline only a few of these themes here.

Contemporary celebrations of national feasts. One of our questions is whether the structure of celebrations is changing in the postmodern age, in the age of globalism, and if so, how? We are examining the celebration of church feasts which are becoming secularised as profane, non-religious elements are coming to dominate them. Christmas, for example, has become the feast of love, the major occasion for giving gifts. All Saints and All Souls Day marking the respect and memory of ancestors and predecessors has become an occasion for conspicuous family consumption, in other cases for cultivating and manifesting family ties. At Christmas and Easter the predominance of elements of the consumer culture indicates the emphasis on outward show for prestige and in the cult of the dead / cemetery culture the use of expensive funerary monuments for outward show is becoming the general practice. These are forms of the respect of ancestors tied to denominations and without religiosity. In the case of the Hungarian national days (March 15 and October 23), we document phenomena of the emergence of a civil religion. In some groups of society a quasi-saints cult has arisen around the chosen people, the leaders of the Hungarian struggles for freedom against the Habsburgs, especially Lajos Kossuth and Sándor Petőfi. But similar interpretations are being made in the judgement of the 1956 revolution: the Hungarian people struggling against Evil were abandoned by the world but the blood of the martyrs was not shed in vain.⁹

It is our hypothesis that the celebrations with both church and state roots are the consequence of an identical or similar world view: people wish to live in the present and reject both the past and the future. With consumption and outward show people serve their own well-being in the present and their imagined or real social prestige. The rites of state and national celebrations serve not only to build the community and strengthen community values but also the political power

⁸ See: BARNÁ 1999.; Barna 2001.; BARNÁ 2004., Barna 2006.

⁹ Research theme of Gábor BARNÁ. Cf. ERDÉLYI 2004., BARNÁ 2006. As theoretical background see: MOORE – MYERHOF 1977.

interests of the moment. In the case of state/national celebrations we wish to analyse and interpret the shaping and structuring of political commemorative rites.

Changing concept of the sacred. A kind of “profane religiosity” is also emerging. One form in which this is manifested is the changing concept of the sacred. Elements and actors of the everyday world can acquire sacred characteristics. The latter is particularly striking in the star cult as a “profane cult of saints”¹⁰ and in a number of quasi-religious forms (nature cult, health cult, etc.). The media plays a big role in their emergence, spread and cultivation.¹¹

Traditional religiosity in the globalised world. Another area we are investigating is the encounter of traditional peasant religiosity with the globalised world. One case study examines folk religiosity in Magyarfalva, a village in Moldavia, Romania. Right up to the 1990s the villages of the *csángó* Hungarians living in Moldavia were very closed. They were closed because of the political and economic situation of existing Romanian socialism, and they were also closed because of their religious difference: in contrast with the Orthodox Romanians, the *csángó* Hungarians are all Roman Catholics. As a result of the strong migration in the 1990s and the early 2000s, the *csángó* communities opened up to the outside world: the *csángó* people who went to Italy, Spain and also Israel to work were cut off from the everyday religious life of their communities. Then when they return to their native land they try to introduce new customs, rites and ideas within the Catholic church communities. Young people who have been to Hungary, for example, organise village days where a big emphasis is placed on Hungarian-language local culture. This is a novelty in the life of the community which had previously celebrated Catholic church feasts exclusively in the permitted form in the Romanian language. It was also a consequence of this opening towards the world that the previously unknown rosary confraternity was formed in the village. It can be seen that new colour has been added to the local Roman Catholic religious practice and that the village has acquired a celebration independent of religion. Loss of religion and numerous individual forms of religiosity are appearing, but community control is still strong among the *csángó* Hungarians of Moldavia.¹²

In Hungary the relatively uniform traditional Roman Catholic religious practice has become more varied and colourful under the influence and as a consequence of the revival of old spiritual movements and the introduction of new ones from abroad. Christian/sacral light music which largely emerged from the 1960/70s on the borderline between traditional Christian religious practice and modernity, has become popular among young people. The second Vatican synod,

10 Research theme of István POVEDÁK. POVEDÁK 2006., POVEDÁK 2008. See further: DOSS 1999., BARBAS 2001., BOWMAN 2001., ROJEK 2001., HANKISS 2002.

11 Research theme of István POVEDÁK. Cf. POVEDÁK 2007.

12 Research theme of Laura IANCU. IANCU 2006. See further: BRUCE 1995., SZÁNTÓ 1998., TOMKA 1998., ALDRIDGE 2000.

Polish Christian light music and the strong influence in Hungary of the Taizé ecumenical community all brought a surge in its popularity. At the same time it also indicates the emergence of a new form of religiosity within the Catholic church, associated mainly with young people. This musical trend has especially strong links to the Catholic secondary schools and the charismatic movement.¹³

After the change of political direction in the 1990s, religious communities that may have previously been in hiding came out into the open, old communities renewed their activity and many new ones were formed. A strong process of ageing and feminisation could be observed over the past decades in the prayer confraternities. This is an indication that the activities with greater prestige are to be found elsewhere in church and religious life: principally in the productive activities bringing economic and financial profit, in public life, and in various public forums. Most of the religious prayer confraternities (e.g. the rosary confraternity) cultivate memory, that is, they turn towards the past and provide for the future, while the greater part of society is oriented towards the present and consumption.¹⁴

The transitional rites of priestly life have also undergone change. The “spiritual wedding” that in form used to follow the rite of wedding feasts now more closely resembles a banquet, a gathering combined with a simple, cheerful, festive meal. The earlier ritualised form has been simplified, the compensatory nature of the rite has almost disappeared and it has become merely a festive meal. This is an indication of the change and loosening in the concept of “sacred”.¹⁵

Written Devotion. Guest-books used by the faithful to record their thoughts are known to have been in use from the 1920s in the churches in a number of places of pilgrimage in Hungary. Their study lies on the borders between several disciplines, involving ethnology of religion, sociology and cultural anthropology. Writings that can be classified among the modern manifestations of popular written devotion were placed – in Hungary almost exclusively – in places of pilgrimage, giving people making pilgrimages there the opportunity to express also in this form their gratitude, joy, sorrows and requests in the sacred place. In some places where there is no book, the pilgrims record these thoughts on scraps of paper, postcards, invoices and on many other things.

The source group analysed, the guest-books and prayer cards are spreading in wide circles and although they are not among the most valued sources they reveal a great deal about different aspects of the everyday experience of religion. They are of importance in this respect as it is very difficult to study the individual dimensions of everyday religious practice.¹⁶ The study is linked to a strong European research interest.¹⁷

13 Research theme of Kinga PÓVEDÁK. See further: FURSET – REPSTAD 2006. 128–129.

14 Research theme of Szilvia GYANÓ. GYANÓ 2006., GYANÓ 2007. Cf. BARNA 1998, BARNA 2006a (with further literature)

15 Research theme of Emese VÖRÖS. Cf. VÖRÖS 2004.

16 Theme of Krisztina FRAUHAMMER. Cf. FRAUHAMMER 1999., FRAUHAMMER 2002., FRAUHAMMER 2004.

17 Cf.: HEIM 1961., KROMER 1996., EBERHART – PONISCH 2000., PONISCH 2001.

Hungarian Brahman Mission. Changes have occurred not only in the frame of traditional religion and religious practice. Religions of Eastern origin have appeared in Hungary too, partly as a result of migration, partly through marriage ties and partly through so-called conversions. Mainly Islam and various branches of Buddhism can be mentioned.¹⁸

Four different Krishna consciousness communities are present in Hungary. The biggest of these is ISKCON. As yet very little scholarly attention has been devoted to the other three communities (Hungarian Vaishnava Hindu Association and two groups that split off from it: the Hungarian Brahman Mission and Tirtha Maharaj community). However, in all three groups a very characteristic interference can be observed between religious and national identity. Surprisingly, strong Hungarian consciousness is present in these communities, in their teaching, theology and at ritual level, in the ceremonies. The so called *Duna evangéliuma* [Danube Gospel] written by Attila Bakos, head of the Hungarian Brahman Mission, is a conscious mixing of eastern and Christian, with phenomena interpreted as archaic Hungarian.¹⁹

The appearance of national identity in the (new) religious communities of our region, the Central European postcommunist states is a typically Central European phenomenon, but it is only in Hungary that an intertwining of Krishna consciousness and national identity can be observed. In this way the appearance of national identity can be interpreted as a criterion of inculturation, ways in which a religion not based on Hungarian tradition integrates into the social environment.

Jewish folk religiosity. The situation of the Jewish congregations and religious Jews is even more distinctive. In the course of the 19th century Jewish folk religiosity, *Hasidism*, created substantial communities among the Orthodox Jewry in Hungary, communities that are still known and existing abroad where they preserve the memory of the former homeland. The annual pilgrimages to the tombs of rabbis with miraculous powers (Wunderrabbis) located in the territory of historical Hungary play an important role in the survival of these scattered virtual communities.

The research examines the pilgrimages made to these rabbis from the second half of the 19th century up to the emigration, as well as recent pilgrimages, return visits and meetings arranged by foreign communities. It monitors the institutions, roles and community publications that contribute to the preservation of the community's identity. In this way we obtain a picture of the organisation of a community that can be classified among the virtual communities of the late modern period. At the same time the background and precedents can be traced back more than a century. The resulting communities are examples of the virtual communities formed under the constraint of historical changes in Central and

18 BARNA 2004. 147.

19 Research theme of Nóra Kocsis. Kocsis 2006.

Eastern Europe in the mid-20th century,²⁰ and do not have any closer contacts to the Hungarian society.

Neo-heathen churches, movements. The Ósmagyar Táltos Egyház [Ancient Hungarian Shaman Church] founded in 1998, which regards itself as the “prehistoric catholic church”, occupies a special place among the churches in Hungary. It is a unique mixture of neo-shamanism and Christianity. In its rites and even more in its teachings it is a typical syncretic institution. It considers its task to be to restructure not only religious but also Hungarian historical awareness, and integrates into its teachings elements of Hungarian prehistory that are firmly rejected by mainstream historical studies: the Hungarians are one of the world’s archaic peoples and their archaic language is related to Sumerian, they are the oldest inhabitants of the Carpathian Basin, etc. Among its heroes or saints we find the Christian saints: Saint George, Saint Martin, Saint Elizabeth of Hungary, etc., but they also include figures from legendary Hungarian prehistory, such as Attila. They have created organisational frames for the church and chosen office-bearers with special titles. In addition to their own sacred places (e.g. Hortobágy, Pilis Mountains), they also visit Catholic places of pilgrimage: Máriapócs, Csík-somlyó, Mariazell, which are good examples of syncretic holy places.²¹ Although the Budapest Goddess Temple has contacts with the Celtic traditions, with Glastonbury in England and the Nemea Goddess Center in Austria, behind the teachings (mythology) there are strong local attachments and Hungarian traditions said to be ancient, influence of feminist and green movements.²²

* * *

Some conclusions can already been drawn from the initial stages of the research. It can be said that the individual’s search for security lies behind most of the cases. The individual seeks security and stability and believes that he can find it in a religion or church aimed at transcendence, legendary historical past, and offering a community. This church or organization is often a community in the sense of Turnerian *communitas*. Besides uniformity and equality, they are joined by the shared experience and common thinking. The individual strives for social integration through the institution of religion. This world and the other world, the immanent and the transcendent meet at many points of our everyday lives today. The two worlds communicate with each other. Their “hidden borderlines” are objectified and institutionalised in religious movements.

The impact of religious rites on community celebrations in general can be observed especially well in the case of state/national days. Here a distinction needs to be made between the state and the national because the borders of the state and the nation do not coincide. The characteristics of civil religion can be

20 Research theme of Norbert GLESZER. Cf. GLESZER 2006.

21 Thesis of Judit SOMOGYI. SOMOGYI 2007.

22 Downloaded on 21st March 2008: <http://www.istennotemplom.com/index.php?lang=hu>

observed in these celebrations: the way in which national memory is attached to events, the strong use and operation of national symbols (national colours, arms, banners, anthems) in the manifestation of a kind of sacralised national identity. Ethnological research in Hungary has not yet examined from this angle, point of view the so-called irredentist movements of the interwar years which were related to the dismemberment of Hungary after the First World War and the protests against it. Or the socialist feasts of the post-war time, with strong symbolism of the international communist movement. They very clearly show how a movement and ideology takes on religious features and characteristics.

In today's more open world, migration – both voluntary and forced – offers many opportunities for the formation of virtual communities: in consciousness, through newspapers or the Internet. Swabians and Germans who emigrated from the Banat living in today's Germany "live together" in this way, creating substitutes for the sacral centres of their former lives, the Máriaradna pilgrimage held in Germany.²³ In the same way Hasidic Jewish communities of emigrants from north-eastern Hungary are held together by the graves of rabbis with miraculous powers and visits to them. During the pilgrimages a real religious community may be formed, even if for a short time.²⁴

Today in many places the post-modern world and the closed, rural world are coming into conflict. The encounter is accompanied by clearly visible interferences. The secular is the factor with the stronger influence. The traditional, communal, rural values are weakening, new celebrations are emerging (Magyarfalu village days), the new forms encountered in the more open world are beginning to operate in the religious world too (the formation of a rosary confraternity).

We can observe the formation of a subcultural group within a denomination in the appearance of the so-called Christian light music trends and the growth in their popularity. What lies behind the meeting of folksong and Gregorian chant, folksong and religious light music? A disintegration of values? The emergence of new values? The meeting and clash of the modern and the traditional? Our experiences so far suggest that it is the greater assertion of individual tastes in face of the prescriptions of the centralised Catholic church. Pluralisation within the different denominations: according to age groups and devotional trends which also reflect the influence of international movements, such as Taizé. In other respects, today's emphasis on performance and (physical) achievements is playing a role in the revival of traditional elements: for example, in pilgrimages on foot in Hungary and abroad.

Perhaps the most characteristic feature of religious life today is when one religious phenomenon meets another religious phenomenon but the culture behind them and arising from them is different. This is the situation, for example, of meetings between Christianity in Hungary and the communities of Indian Krishna consciousness. In such cases the newly arrived religion has an impact

23 ARNOLD 2000. 92.

24 GLESZER 2006.

not only on religious life. It tries to achieve inculturation also by partly integrating or reshaping the national and historical consciousness of the believers. This all gives a further religious legitimation to the given national culture and history and to the identity based on them.

The concept of sacrality²⁵ has also undergone change. Actors in the profane world and everyday life often acquire sacral attributes, characteristics and roles. One manifestation of this is the star cult. The majority are related to the consumption culture, participants in the entertainment industry: singers, actors, sportspersons. The respect and cult that grows up around their figures is a good indication of the changed values: the importance of outward appearance, physical strength and money rather than intellectual values, knowledge or the blessedness ideals of the Sermon on the Mount.

Practically all the phenomena examined are the consequences of the mingling of the global and the local. Our research seeks the historical roots, observes the cultural contacts and the received influences. These are good examples of religious syncretism. Each of our case studies can be regarded as innovation in its own context from the viewpoint of anthropology of religion, even if its representatives specifically cite historical roots. However, various interpretations can be heard from the side of the churches regarding themselves as orthodox: they are described as heresy, false teachings or, in milder cases, as distinctive movements and small communities within the church. All examples show that the most invisible breaklines, meeting points, borders arise new formations: groups, communities, and closer or looser networks. They can also be interpreted as inculturation. The turning towards pre-Christian forms of religion, and the construction or reconstruction of neo-pagan religions can be best grasped within the frame of the national discourse and interpreted in part as a critique of Christianity, as the demand for continuous restructuring of the national consciousness, in the frames of new social contacts and ties.

25 RAPPAPORT 1999. 277–312.

LITERATURE

ALDRIDGE, Alan

2000 *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Cambridge: Polity Press.

ARNOLD, Erzsébet

2000 Das virtuelle Dorf im Banat. In: Hans-Werner Retterath (Hrsg.) *Ortsbezüge. Deutsche in und aus dem mittleren Donaauraum*. Freiburg, 81–96.

BARNA, Gábor (ed.)

1998 *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata. Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton*. Devotio Hungarorum 5. Szeged.

1999 *Religious Movements and Communities in the 19th-20th Centuries*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 2. Szeged-Budapest.

2001 *Politics and Folk Religion*. Szeged-Budapest.

2004 *Rítusok, folklór szövegek* [Rites, Folklore Texts]. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest,

2006 *1956 – Emlékezés és emlékezet* [1956 – Remembering and Remembrance]. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 17. Szeged.

2006a The Security of Hope. The Confraternity of the Living Rosary. *Acta Ethnographica Hungarica* 51. (3–4). 345–356.

BELLAH, Robert

1972 *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York, Harper & Row.

BOWMAN, Marion

2001 The People's Princess: Vernacular Religion and Politics in the Mourning for Diana. In: Barna, Gábor (ed.) *Politics and Folk Religion*. Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 6. Szeged, 35–50.

BRUCE, Steve

1995 *Religion in Modern Britain*. Oxford University Press.

DE LANGE, Nicholas – FREUD-KANDEL, Miri

2005 *Modern Judaism, an Oxford Guide*. New York, Oxford University Press.

Doss, Erika

1999 *Elvis Culture: Fans, Faith and Image*. Lawrence, University Press of Kansas.

Eberhart, Helmut – Ponisch, Gabriele

2000 „Hallo lieber Gott!“ Aspekte zu schriftlichen Devotionsformen in der Gegenwart. In: KUTI, Klára – RÁSKY, Béla (Hrsg.) *Konvergenzen und Divergenzen. Gegenwärtige Forschungsansätze in Österreich und Ungarn*. Budapest, 11–27.

EISEN, Arnold M.

1994 Rethinking Jewish Modernity. In: *Jewish Social Studies*, New Series 1994 (1). 1–21.

- 1998 *Rethinking Modern Judaism. Ritual, Commandment, Community*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- ERDÉLYI, Mónika
- 2004 Nemzeti ünnep születik: 1849. március 15. [A New national Feast is born: March 15th 1849]. In: BARNÁ, Gábor (ed.) *Rítusok, folklór szövegek* [Rites, Folklore Texts]. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 159–174.
- FRAUHAMMER, Krisztina
- 1999 *Levelek Máriához. A máriakálnoki kegyhely vendégkönyve. Briefe an Maria. Das Gästebuch des Gnadenortes Máriakálnok/Gahling*. Devotio Hungarorum 6. Szeged.
 - 2002 Sakrale Kommunikation durch Schreiben. *Acta Ethnographica Hungarica* 47 (3–4). 269–275.
 - 2004 Írásban foglalt vágyak és imák. Szempontok az írásos ájtatosság társadalmi háttéréhez [Wishes and Prayers Committed to Writing. Consideration of the Social Background of Written Devotion]. In: BARNÁ, Gábor (ed.) *Rítusok, folklór szövegek* [Rites, Folklore Texts]. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 115–122.
- FURSETH, Inger – REPSTAD, Pål (eds.)
- 2006 *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot, Ashgate.
- GLESZER, Norbert
- 2005 „Zsidó búcsú” – jahrzeit – „világtalálkozó” Egy rítus szerepe a Magyarországról elszármazott zsidó virtuális közösségek életében. [„Jewish Pilgrimage” – jahrzeit – „worlds meeting”. Role of a Rite in the Life of the Virtual Community of Jews Emigrated from Hungary] In: *Néprajzi Látóhatár*, XIV. (2005) évf. 3–4. 61–88.
 - 2006 Pilgrimages in Jewish folk religion in Hungary – From the Chassidic courts to the virtual communities. *Acta Ethnographica Hungarica* 51. (2006) 1–2. 91–104.
 - 2008 Zsidóság – a Communitas judeorumtól a virtuális közösségig [Jewry – From the Communita Judeorum till a Virtual Community]. In: Tóth, Ferenc (szerk.): *Makó monográfiája 3. kötet*, Néprajz – Vallási néprajz. József Attila Múzeum Makó, Makó. 971–987.
 - 2008d Orthodox Kosher Mass Culture? Food Industry, Hospitality Industry, Children’s Holidays and Open-air Baths in the Weekly Paper of Orthodox Jewry in Hungary, 1925–1944. *Acta Ethnographica Hungarica* 2008 (2) (in press)
 - 2006 Pilgrimages in Jewish Folk Religion in Hungary – from the Chassidic Courts to the Virtual Communities. *Acta Ethnographica Hungarica* 51 (1–2). 91–104.
- GULYÁS GÁBORÉ KISS Bernadett
- 2004 Deszakralizált ünnepek [Secular Feasts]. In: Barna, Gábor (ed.) *Rítusok, folklór szövegek* [Rites, Folklore Texts]. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 83–92.

GYANÓ, Szilvia

- 2006 Halottas szokások és változásai Táskán (Burial Customs and Their Changes in Táská). *Folia Anthropologica* 4. (szerk. TÓTH Gábor), 93–103.
 2007 „Ezzel rosszat nem teszünk” („We do not do any wrong”). In: ILLÉS Pál Attila és ZÁGORHIDI Czigány Balázs (szerk.) *A domonkos rend Magyarországon*. 433–448.

HAMMOND, Phillip

- 1987 Cults and Civil Religion in Today's World. In: Frank WHALING (ed.) *Religion in Today's World*. T&T, Edinburgh, 110–127.

HANKISS, Elemér

- 2002 Legenda Profana, avagy a világ újravarázsolása. In: „Jelbeszéd az életünk” 2. Szerk. KAPITÁNY, Ágnes – KAPITÁNY, Gábor. (Legenda Profana, Resacralization of the World. In: KAPITÁNY, Ágnes – KAPITÁNY, Gábor (eds.) *Our Life as Sign Language* 2.) Budapest: Osiris-Századvég Kiadó 96–123.

HASE, Thomas

- 2001 *Zivilreligion. Religionswissenschaftlichen Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*. Würzburg, Ergon.

HEIM, Walter

- 1961 *Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Sherer in Ingenbohl*. Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart. Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, 40. Basel.

IANCU, Laura

- 2006 *Az egyházi év szokásai Magyarfaluban* [Customs of the Church Year in Magyarfalú]. Diplom work. Manuscript. Szeged.

KOCIS, Nóra

- 2006 Devoting Krishna in a Hungarian Way: Religious and National Identity in the Hungarian Bráhmāna Mission. A Case Study. *Acta Ethnographica Hungarica* 51 (1–2). 105–117.

KROMER, Hardy

- 1996 *Adressat: Gott. Das Anliegenbuch von St. Martin in Tauberbischofsheim. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion*. Studien & Materialien des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen, 17. Tübingen.

MCQUIRE, Meredith

- 1997 *Religion. The Social Context*. Fourth Edition. Wadsworth Publishing, Belmont.

PONISCH, Gabriele

- 2001 „Danke! Thank You! Merci!” *Die Pilgerbücher der Wallfahrtskirche Mariatrost bei Graz*. Grazer Beiträge zur Europäischen Ethnologie. Band 9. Graz.

POVEDÁK, István

- 2006 A hős élt, él és élni fog. Mítoszteremtés a populáris médiában. *Artes Populares – Minden Gyűjtemény* 22. *Tanulmányok Küllős Imola 60 születésnapjára*. Budapest, 339–356

- 2007 A média szerepe napjaink populáris kultúrájában [The role of mass media in contemporary popular culture] In: AMBRUS, Vilmos – SCHWARZ, Gyöngyi (Hrsg.) *Változó folklór. Tanulmányok Verebéli Kincső tiszteletére* [Changing Folklore. Studies for Kincső Verebéli]. Folcloristica 10. Budapest, 153–160.
- 2008 The Apostle of Love. The Cult of Jimmy Zámbo in Post-Socialist Hungary. In: P.J. MARGRY (ed.) *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. (in press)
- RAMET, Sabrina
- 1991 Politics and religion in Eastern Europe and the Soviet Union. In: George MOYSER (ed.) *Politics and religion in the modern world*. Routledge, London and New York, 67–96.
- RAPPAPORT, Roy
- 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ROJEK, Chris
- 2001 *Celebrity*. London: Reaktion Books.
- SCHIEDER, Rolf
- 1987 *Civil Religion. Die religiösen Dimension der politischen Kultur*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- SMITH, Anthony D.
- 1996 *Nations and nationalism in a Global Era*. Cambridge, Polity Press.
- SOMOGYI, Judit
- 2007 *Az Ősmagyar táltos egyház* [Ancient Hungarian Shaman Church]. Diplom work, Manuscript. Szeged, 2007.
- SUGAR, Peter F.
- 1989 The Historical Role of Religious Institutions in Eastern Europe and Their Place in the Communist Party-State. In: Pedro Ramet (ed.) *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. Duke University Press, Durham and London, 42–58.
- SZÁNTÓ, János
- 1998 *Vallásosság egy szekularizált társadalomban* [Religiosity in a Secularized World]. Budapest: Új Mandátum.
- TOMKA, Miklós
- 1998 Vallási változások Európában (és ezen belül Magyarországon). In Kiss, Gabriella szerk.: *Vallás és multikulturalizmus*. Debrecen, KLTE Szociológiai Tanszék, 15–37.
- VÖRÖS, Emese
- 2004 A paplakodalom [Priest Wedding]. In: Barna, Gábor (ed.) *Rítusok, folklór szövegek* [Rites, Folklore Texts]. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 31–42. []

AT THE BORDER OF TWO WORLDS

Cultural Dimensions and Roles of the Churches and Religions in Central Europe

In this short paper I am dealing with two questions: 1. the meaning and the historically changable use of the concept Central Europe, 2. the role and cultural dimensions of the churches and religions in the region.

Central Europe, as well as Eastern Central Europe and Eastern Europe, are not unambivalent concepts. Their meaning needs to be defined more precisely, or it must be recognized that this meaning changes not only from one period and region to another but also from one discipline to another. Different concepts are used in historiography, geography, political sciences and ethnology. At the same time it was quite clear that in the years following the Second World War in Europe divided by the Iron Curtain we spoke in political sense of Western and Eastern Europe. Now, after the downfall of socialism and 1989/1990 we are witnessing a revival of the notion of Central Europe.

In an essay the Hungarian historian Jenő Szűcs speaks of "three Europes": Western, Eastern and Eastern Central Europe. He uses the latter to designate the region, difficult to define precisely, inhabited mainly by Poles, Czechs and Hungarians. He stresses that this region differs from both the West and the East, although it is tied to them, especially to the West, by strong bonds. The reasons for this are largely to be found in ecclesiastical and religious history. It is these factors that I wish to consider briefly here.

In the historiography the concept of Central Europa is used for describing states which were existing under strong German influence. It means again the states of Czechs, Poles and Hungarians, the Baltic states partly and in the South Croatia and Slovenia. Often occurs newly the name of Europe in between. In this concept Central Europe, Europe in between means the buffer states between Russia, the Russian Empire/Soviet Union and Germany. From this point of view we can mention the states from Scandinavia till the Adriatic see: Finland, Estonia, Latvia, Lithuania, Czech Republik, Slovak Republik, Austria, Hungary, Romania, Bulgaria and the South Slavic states. These states became after the World War II, with the exception of Austria, the so called socialist countries. After collapse of socialism they are the states in transition, transformation. The collapse of the Soviet Union brought the indepedence formally not only to the Baltic states but essentially to all of them.

From ethnographical point of view the frontiers of Central Europe can be drown with cultural borders. And my presupposition is that culture is basically determine by religion(s) and churches.

The most important questions of the church history and culture of Central Europe are related to the emergence of the region's feudal states and its Christianization. One of the main characteristics of Central Europe is as result of Christianization that it lies at the interface and zone of contact between Western and Eastern Christianity, the Latin and Greek rites, and at some stages in its history also with Islam. The history of the region in the Early Middle Ages (5th to 10th centuries) is marked by the dynamic advance eastwards of Western Christianity bringing its religious and secular culture.

The conversion of the Slav and non-Slav peoples living to the East of the Elbe and the Danube and to the North began from the German/Frank region in the 10th to 14th centuries and was concluded mainly with the participation of the German church. Together with the new religion and the church organization, the peoples converted to the Christian faith adopted the basic structure of contemporary Western civilization and many of its elements. One of these was the Western monastic orders, based on the Rule of Saint Benedict which must have served as a model for the regulated co-existence of small and large clerical communities. This Rule stressed the value of meaningful work and the personality (its motto is: *ora et labora*).

In this region Latin Christianity came into contact with the missionary efforts coming from Byzantium. Which rite was followed by the new Christian peoples and churches and which church authority they submitted themselves to was thus an important political question. The peoples establishing states in the region (the Czechs, Poles, Hungarians, Estonians, Latvians and Lithuanians) joined Western Christianity in the 10th to 14th centuries. By the 15th century our region formed part of Western Christendom and civilization.

The appearance of Protestantism brought the division of Central Europe and in the 16th to 17th centuries struggles between the denominations, although it did not change the cultural frame of the region. Nevertheless, relations between the two trends of Western Christianity were generally more balanced in Central Europe than in the countries of Western Europe. There were also numerous new Protestant denominations (such as the Anti-Trinitarians in Transylvania) and the Jewish religion. From the 16th century Central Europe presented a veritable mosaic of the Western Christian churches. Besides the non-Christian religions (Jewish, Islam), the Eastern Christians also appeared in the region. The 16th to 18th centuries brought a transitional setback for Western Christianity in the states of Central Europe (Hungary, Croatia). The presence and role of large numbers of Jews in these societies appears to be a Central European characteristic.

The subsequent efforts for Counter-Reformation and Catholic restoration finally led everywhere to the strengthening of Catholicism. This was achieved by

force in Bohemia but more peacefully in Hungary and especially in Poland and Lithuania. At the same time that Protestantism appeared in Hungary the central part of the country fell under Turkish occupation. This was the westernmost point of Islamic expansion. In this historical situation the idea arose and became widely held that the Hungarian and Polish peoples, like the Jews, were a chosen people and their task was *to defend Christianity from Islam*. Later, between the two world wars the states of Central Europe once again formulated their historical role as *bastions defending the West from the Bolshevism of the East*.

After Hungary's liberation from the Turks (1686), the situation returned to what it had been in the Middle Ages: the country's Southern and Eastern border once again became the borderline between the Latin and Byzantine rites, and also Islam. The only difference was that while in the Middle Ages the population on the Hungarian side of the border had been Hungarian in language and culture, Roman Catholic in religion, in the 18th century this was only partly true. As a consequence of the settlement policy of the Habsburg court, mainly Catholic (and to a much lesser extent Protestant) Germans, Slovaks, as well as Orthodox Serbs, Romanians and many other ethnic groups found a new home here through settlement by the central authorities or by spontaneous immigration. In the background of the spontaneous immigration there was the escape from the Ottoman (Turkish) Empire. This multiethnic situation became a historical and political question of vital importance in the 20th century. The status of political power also changed: while Hungary had been independent in the Middle Ages, it was now a relatively autonomous part of the large Habsburg Empire.

Another characteristic feature of the history of Central Europe in the Middle Ages and the modern age is a strong German cultural influence and the migration of large masses of Germans to the East. The settlers moving to the Baltic states, Poland and Hungary – and even further East – brought with them their everyday culture, religion, priests and in cases even devotional objects from their birthplace. In this way new cults were introduced into Central Europe and new places of pilgrimage arose. This cult filiation applied mainly to the Germans who also introduced a different culture of work and implements in this region.

The Greek Catholic Church, an Orthodox church which entered into union with Rome, is a typical Central European phenomenon in the zone of contact between the Latin and Eastern rites. This union was promoted by the Jesuits. As a result of their efforts, in the 16th century (1596) part of the Ukrainians and White Russians living in the eastern part of Poland joined the Catholic Church, followed in the 17th century by the Ruthenians in the North-eastern counties of Hungary (today's Subcarpathia, Ukraine) and in the late 17th century (1698) by Romanians in Northern Transylvania. These uniate churches retained their autonomous church government, Eastern rites and liturgical language. They became the channel for a strong Western influence. This Greek Catholic Church still exists; it was only in Poland on the occasion of the partition of 1772 that the Russian Orthodox Church

ended the autonomy of the Uniate Eastern rite believers who came under Russian rule, forcing them back into the Orthodox Church. The Soviet-Russian power did the same thing later when it occupied the territories concerned, as did Czechoslovakia and Romania as socialist satellite states. In many places this imposed measure did not result in a merging with Orthodoxy but as a counter-reaction led to the Latinization of the Greek rite believers. As a consequence of such measures, the 18th to 20th centuries were a period in which Western Christianity retreated and Eastern Christianity expanded in our region. After the revolutionary changes of the 1980s and 1990s the Greek Catholic churches are reorganizing in these states.

In the first half of the 20th century the advance of the East continued. After the First World War, after partitioning the Austro-Hungarian Empire Hungary lost its Eastern territories. It lost considerably more territory than the area left to it. In 1920 the counties of North Eastern Hungary (Subcarpathia) were annexed to Czechoslovakia; later in 1944 the Soviet Red Army occupied these areas and annexed them to the Soviet Union. The East gained ground here.

The same thing happened in Transylvania. After the First World War, with the occupation of Transylvania and the Eastern edge of the Hungarian Great Plain by Romania an Orthodox Eastern country pushed its borders westwards. At first it caused only a change of national and language dominance with the help of the political and military power it acquired, but after the Second World War the state authorities relentlessly persecuted and oppressed all the churches of Western Christianity forcing them to retreat. This was the fate not only of the Protestant and Roman Catholic Hungarian and German churches; at the stroke of a pen the Greek Catholic Church in Romania was dissolved. This despite the fact that it was educated priests of the Greek Catholic Church in the first half of the 19th century who formulated the theory and today national myth of Daco-Romanian continuity, accepted today as the official Romanian view of history. The restoration of the Greek Catholic Church and ensuring the conditions for its operation, together with the other Catholic and Protestant denominations is still a subject of political debate in Romania today. After 1920 the Trianon Peace Treaty it began a massive immigration of Romanians in Transylvania and the other occupied territories of Hungary. The same or similar has happened to the southern part of Hungary which was occupied by Serbia: here an other Orthodox state pushed its borders northwards. The final result of inside conflicts in the South Slavic state during the World War II. and in the 1990s is well known. But the consequence of the occupation was the radical transformation of the previous ethnic proportion: hundred thousands of Germans and Hungarians were persuaded from the regions where Serbs and Romanians were settled down in great number.

The borders of Poland also changed considerably after the Second World War and the East gained territory here too.

The differences between the territories of Western and Eastern Christianity can be seen clearly on the field of religious culture and "high" or "elite" culture.

In the Western world I mention only the great number of religious orders, the appearance of national languages in liturgy, the establishment of universities based on the Medieval church culture. And which is very special the Western Christianity has created its own alienation: the secularization. All of these features were missing in the Eastern Christian culture.

But what is the situation on the level of folk religion(s)?

The popular religiosity of Central Europe arose on the borderline between Western and Eastern religiosity. I regard popular religiosity as being the official religious practice of the Christian churches, supplemented with elements of local cults. It is strongly syncretic, but its components supplement rather than exclude each other. Its presence must be taken into account right from the earliest times because the process of Christianization occurred in society from the top down. It was the ruling families and parallel with them the strata holding political, military and economic power who first adopted the new religion. An essentially similar process took place at the time of the Reformation/Counter Reformation or Catholic Reform too. The famous saying – *cuius regio, eius religio* – dates from this period. The religious practice of earlier periods did not cease overnight but continued to live for some time, was transformed, and opened the way for the teaching of higher church and secular powers.

This is why popular religiosity has no denomination. In popular religiosity, the religious, believing person responds in essentially the same or similar way to events and phenomena, communicates with his God or with the mediating saints. However, the concrete manifestations of these may be specific to particular periods and denominations. One of the most characteristic features of popular religiosity is the way it mingles religious and magical thinking.

However, the belatedness of the process compared to the Christianization of the Western and South-eastern peoples also means that among certain peoples in our region the ideology and practice of folk religiosity lived longer in historical time than elsewhere. This fact may have played a role even in participation in the Reformation. This was certainly the case in Hungary. Its influence right up to the present is that it is rather the Protestants (which in Hungary means mainly Calvinists) who represent the so-called national sentiment and their dominance is palpable. Neo-paganism, the search for the reconstruction of pre-Christian religious formations may also appear as a component strengthening national identity and arising from Calvinist circles. The intention is to create distinctive national symbols and use them as an expression of national interests. In Hungary this notion is principally anti-American, while in Poland and the Baltic states it is anti-Russian. In Hungary the reconstructed cult of the relics of archaic Hungarian shamanism, the costumes and occupations of Hungarians before their conversion to Christianity falls into this category. Neo-shamanism has appeared in the Scandinavian countries too. Neo-paganism also implies a critique of Europe. On the other hand neo-pagan movements can be interpreted as re-shaping of

(national) identities which show a new way in looking for identity-building. It is the way of isolation.

With the eastward spread of Christianity a new secular culture also appeared in the region. Its vehicle and representative was the church. This was an international culture which brought uniformity to the Christian countries through the use of Latin. Parish, chapter and monastery schools were established. For a long while the priests were the vehicles of this culture linked to the use of Latin and literacy. The monastic orders also appeared in the region. In the early stages of Christianization they represented learning and they recorded what they considered to be the most important events of the time in the monastic annals. They introduced many important agricultural implements and cultivation procedures into Central Europe and they also brought horticulture. Over the centuries of the modern age the monastic orders operated many spiritual movements which in part also prefigured later bourgeois associations and in part, especially in the 19th century, strengthened under the influence of such associations. It was in this culture that the idea of the university took shape and universities appeared, first in the West and then in the countries of Central Europe.

Eastern monasticism was less sophisticated. The functional articulation that took place in Western Christianity did not occur here. The only monastic form followed the rule of Saint Basil the Great (4th century). They too were representatives of the Christian way of life and learning, but over the centuries there was a decline in the standard both of life in the monasteries and the learning cultivated there. The monks took part in mission work and also performed pastoral tasks. In the first centuries the culture of the peoples following Orthodoxy was much more ecclesiastical: their liturgy that took shape by the 11th century was performed in the language of the people, with the active participation of the believers. It was through the Eastern liturgy that the organ spread as an instrument in the West too. After the century of the Iconoclast controversy (8th century), the place where the liturgy was performed, together with the iconostasis took shape, acquiring a distinctive form in different regions of Orthodoxy (e.g. Russia, the Balkans). The rules of Eastern church architecture were also formed: because of the strong preservation of traditions there was little change over the centuries in the domed basilica church. Veneration of Mary is very strong in Orthodoxy. The phenomenon of pilgrimage also exists but it was evoked by a different cause from that in Western Christianity. Here the cause was the respect of images based on Byzantine traditions, there it was the doctrine of indulgence that developed over the centuries. The major places of pilgrimage and pilgrim routes can be regarded as the skeleton of European Christian culture. In the places of pilgrimage of international significance, such as Aachen, Santiago de Compostela and Rome, pilgrims were able to experience the feeling of the oneness and belonging together of Christian Europe.

Of the many places of pilgrimage in Central Europe, three also became internationally important. One is Mariazell in Austria which is still a common

place of pilgrimage of the Austrians, the Southern and Western Slavs (Slovenes, Croats, Czechs, Slovaks) and the Hungarians. Czestochowa in Poland became a Polish national place of pilgrimage from the 16th century. Its dominance has now become international. The biggest place of pilgrimage for the Greek Catholic world is Máriapócs (Eastern Hungary). It attracts the Greek Catholic Ruthenians and Romanians, as well as the Roman Catholic peoples of the area: Slovaks, Hungarians, Poles and Germans.

Many elements of mediaeval religiosity were revived in the Baroque age. This was reflected not only in the practice of pilgrimage, but also in the archaic prayers which were set down from oral tradition in a number of countries, including Finland and Hungary. These prayers are the relic of a religiosity of Franciscan spirit that was characteristic of the whole of Western Christendom, a reminder of a once uniform Christian Western Europe.

The Reformation put an end to this uniformity. One third of Europe became Protestant. From time to time religious disputes broke the peace and fractured societies. It is worth noting that the aggressiveness of these disputes was not as strong in Central Europe as in Western Europe. While in Northern Europe the Protestant churches became the established churches, in Central Europe a certain balance was achieved: the states were forced to recognize freedom of religion (Transylvania, 1568 – Torda religious peace; Pozsony/Pressburg/Bratislava, 1608; Vienna, Diploma Leopoldinum, etc.). In the Eastern region of Central Europe the Reformation and Counter-Reformation or Catholic reform led to a state of equilibrium among the denominations resulting in religious tolerance. The Reformation did not appear in the Orthodox churches.

The Reformation set off many changes in Europe with effects that are still felt today. The principle of free research grew out of the free interpretation of the Bible. This soon led to further divisions in the Protestant churches. Education in the vernacular rapidly expanded and was democratized with the help of printing invented around that time, making education widespread. The national Protestant churches (established churches) freed from the domination of Rome became representatives of the national ideal and nationalism. On the other hand Orthodox churches are also established churches, keepers of national(istic) way of thinking. The Roman Catholic church is also touched by the national movement of the 19th and 20th centuries but it still remained rather *Catholic* which means *general* in international sense.

The Catholic reform or Counter-Reformation appearing as a counteraction to the Reformation introduced innovations of similar significance in Catholicism. The Jesuits were the most important representatives of this change. Besides development of the Catholic schools, they urged church union, that is, a communion of Eastern Christians and those following the Latin Rite. In practice this meant that the Orthodox Christians recognized the Pope as head of the church and returned

to the Catholic church while retaining their own rites, liturgy and customs. However, the expansion of Western Christianity came to a halt in the 18th century and even gave way to the expansion of Orthodoxy.

This latter process continued under the special circumstances of the 20th century. In most of the so-called socialist countries (with the exception of Poland and Hungary), the functioning of the Roman rite and Protestant churches was largely restricted, while the Greek Catholic, that is, the Uniate Church (together with the monastic orders) was banned and the church was reunited with the Orthodox Church. As national churches the Orthodox churches even supported the atheist regimes in certain of their nationalist aspirations. Karelia, Galicia, Transylvania, the Banat and Backa all came under the rule of countries where Eastern Christianity was dominant and which gradually restricted the minority religious cultures. Ukrainian, Romanian and Serb Orthodoxy and their Balkan culture now seem to have irreversibly detached these areas from the religious and cultural body of the West. Orthodox churches are only marginally interested in and touched by Oecumenical movements. They partly preserve their former (monopolistic) power situation they are strongly connected to the national states. This is why Western Christian denominations are rather non-committal to them or distrustful of them.

To a certain extent the aspirations of the European Union today can be seen as the last efforts of Western (Latin rite, Christian) culture to stabilize its Eastern borders that emerged in the Middle Ages and were consolidated in the Baroque age. Finland, the Baltic countries, Poland, the Czech Republic, Slovakia, Hungary, Croatia and Slovenia belong in this border zone. If all this occurs according to the present plans, the Catholic or Protestant parts of the nations (I mean Fins, Poles, Hungarians, Croats) will be stranded on the other side of this border in Karelia, Belarus, Ukraine, Romania and Serbia and will be lost for Western Christianity and culture, and for the language-nation. We Hungarians in particular could be keenly affected by this since around one third of our nation came under the rule of other peoples as a result of the new borders drawn following the world wars of the 20th century.

Concluding this brief survey it can be said that in both church and religious affairs Central Europe is characterized by a time lag in organization of both the state and the church, by a religious and cultural peripheral situation, by a certain equilibrium reached between the Greek Catholic church and religiosity, the Catholic and Protestant churches, by a religious tolerance based on this, which also allowed the mass presence of Jews over a long historical period. I believe that Central Europe can enrich the whole of Europe with these experiences and characteristics.

LITERATURE

BÁLINT, Sándor – BARNA, Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok* [Ungarische Wallfahrer]. Budapest.

CONZE, Werner

1993 *Ostmittel-Europa. Von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert.* Hrsg. und mit einem Nachwort von Klaus ZERNACK. 2. unveränderte Auflage. C.H. Beck Verlag, München.

GERGELY, Jenő

1985 *A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971.* [The Catholic Church in Hungary 1944–1971]. Kossuth Kiadó, Budapest.

HANÁK, Péter

1990 Közép-Európa két koncepciója [Two Concepts of Central Europe]. *Regio, Kisebbségtudományi Szemle* 1. 1990. január, 19–26.

HUNTINGTON, Samuel P.

1997 *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order.* Touchstone Books, Simon and Schuster, New York, 1997 (Hungarian translation, Budapest, 1998.)

JAWORSKI, Rudolf

1990 A Közép-Európa-vita történeti dimenziói [Historical Dimensions of Central-Europe-discussion]. *Regio, Kisebbségtudományi Szemle* 2. 1990. április 1–18.

KLOCZOWSKI, Jerzy

1990 A mi Kelet-Közép-Európánk [Our East-Central Europe]. *Regio, Kisebbségtudományi Szemle* 4. 1990. december. 19–33.

KLOCZOWSKI, Jerzy – LIDIA MÜLLEROWA – JAN SKARBK

1986 *Zarys dziejów katolickiego w Polsce.* Wyd. Znak, Kraków (Magyar fordítás: A katolikus egyház Lengyelországban. Budapest, 1994.)

MAGOSCI, Paul Robert

1991 1989 és Kelet-Közép-Európa nemzeti kisebbségei [1989 and the National Minorities of East-Central Europe]. *Regio, Kisebbségtudományi Szemle* 2. 98–107.

MAGOSCI, Paul Robert

1997 The Birth of a New Nation, or the Return of an Old Problem? The Rusyns of East Central Europe. *Acta Ethnographica Hungarica* Vol. 42. Ns. 1–2. 119–138.

PIRIGYI, István

1990 *A magyarországi görögkatolikusok története I-II.* [History of Greek Catholics in Hungary I-II.] Görög Katolikus Hittudományi Főiskola, Nyíregyháza.

RÓNAI, Andrew

1993 *Atlas of Central Europe.* Digital Facsimile Edition. Budapest.

SUTTNER, E.C.

1992 *Die Katholische Kirche in der Sowjetunion*. Würzburg, 1992. (Magyar fordítás: A katolikus egyház a Szovjetunióban. Budapest, 1994.)

SZAJNA, Thomas S.

1997 Ethnic Poles in Lithuania and Belarus: Current Situation and Migration Potential. *Acta Ethnographica Hungarica* Vol. 42. Ns. 1–2. 81–102.

SZÁNTÓ, Konrád

1985–1987 *A katolikus egyház története I–III*. [History of the Catholic Church of Europe] Budapest.

SZŰCS, Jenő

1983 *Vázlat Európa három történeti régiójáról* [Sketch on Three Regions of Europe]. Budapest.

1985 *Le trois Europes*. Paris.

NATIONAL FEASTS, POLITICAL MEMORIAL RITES

Feasts of civil religion?¹

The feasts examined

In the spring of 1848 there were revolutionary manifestations in a number of European cities (Palermo, Naples, Munich, Paris). On March 13, 1848 in Vienna and on March 15 in Pest-Buda the civil revolution was victorious. At the same time as the revolution in Pest the last feudal diet was in session in Pozsony, at that time capital of the Kingdom of Hungary (now Bratislava, Slovakia). Under the influence of the revolutions, on April 11, 1848 the estates and the ruler adopted the bills on taxation, the liberation of the serfs with state support, the formation of an independent Hungarian government, suffrage, the reunification of Transylvania and Hungary, and the national guard. Civil Hungary was launched, the civil Hungarian nation was born.

From September 1848 armed struggle began between the Hungarian state and the Habsburg rule, binding the Hungarian nation together. On the first anniversary of the events, in 1849, public opinion made March 15 the memorial day of the revolution and war of independence, rather than April 11, the day on which the laws opening the way for civil development were adopted. The revolution and war of independence was defeated in August 1849 by the allied Austrian and imperial Russian armies. The most important catchwords of the Hungarian bourgeois revolution were concepts borrowed from the French Revolution: liberty, equality, fraternity, and they all became filled with national and sacral content – especially in the period of repression between 1849–1867.

An important event for the Hungarian people and Hungary in the 20th century was the 1956 Revolution and freedom fight. On October 23, 1956 the young people of Budapest and then the workers rose up against the oppressive socialist/communist regime. They used the symbol language of 1848–1849 for their revolutionary demands. The struggle for freedom was crushed once again with Russian (Soviet) arms. Up until the change of political system in 1989/1990 it was forbidden to commemorate the 1956 Revolution; October 23 was a forbidden feast.

The paper deals with the celebration of these two Hungarian national historical memorial feasts: 15th of March (National Memorial Day of the Bourgeois Revolution and War of Independence 1848/1849) and 23rd of October (Hungarian Revolution and Freedom War, 1956) in our days. With help of a small research

1 Researches were supported by the National Research Fund (OTKA NK81502).

group, consisting of my students, we tried to describe the rites of celebration on different levels (individuals, communities/settlements, political parties, state), and to analyse their content as secular memorial rites in connection with the sacred.

Determining concepts of both revolutions and freedom struggles were: alternative (liberating) memory, freedom, equality, equality before the law, independence, national unity, respect of the national symbols. Both revolutions had charismatic leaders: Lajos Kossuth in 1848/1849, Imre Nagy in 1956. Lajos Kossuth died in exile, Imre Nagy was executed by the socialist/communist authorities in the summer of 1958. Both became martyrs of the national struggle for freedom, together with many of their companions. They belong to the group of local national heroes, “secular saints” in East-Central Europe; with their life and martyrdom they represent anti-totalitarian, anti-communist sentiment, and the idea of freedom, solidarity, martyrdom, charity, self-sacrifice.

A national memorial day is or should be one of the most important ways of strengthening belonging to the community and identity. A historical memorial day can also help to confirm and legitimise the existing political regime.² March 15, 1848 was first commemorated in 1849. Within the space of a year March 15 had already become the symbol of freedom. The anniversary is a feast day “of all Hungarians of honest sentiments”.

Civil religion and its role in society

As it is known civil religion was first described in American circumstances. Robert Bellah regards the society as a totality and the function of religion is to give meaning and motivation to the total system.³ According to Bellah, civil religion is a universal phenomenon, all societies will have some form of a civil religion. It gives legitimations for the state or the nation by reference to a transcendent reality.⁴ Bellah discusses the relationship between religion and politics in terms of the problem of legitimation, which he defines as “the question whether existing political authority is moral and right or whether it violates higher religious duties”.⁵ He postulates that in early modern or modern societies religion in the public sphere will take the form of a civil religion. Civil religion is a shared religious factor that is differentiated from church and state, or sometimes they mingle with each other. It consists of a set of transcendent or transcendent-oriented ideals, values, by which society is judged, integrated, and legitimated.⁶ Bellah stresses the normative aspects of civil religion.⁷ Civil religion provides the

2 ERDÉLYI 2004. 160–161

3 FURSETH – REPSTAD 2006. 100.

4 BELLAH 1975. 3. Quoted by FURSETH – REPSTAD 2006. 100.

5 BELLAH 1980. viii

6 BELLAH 1967. Quoted by FURSETH – REPSTAD 2006. 100.

7 Quoted by FURSETH – REPSTAD 2006. 100.

basis for social integration.⁸ Within a civil religion there are some societal ideals which provide legitimation for the political institution, and then can also be used to criticise political leaders (actors, institutions, etc.).⁹ So civil religion connected to political/national/state feasts can be a tool for querying political systems.

It is in this sense that I shall deal with the national feasts mentioned and their content, function and meaning. In the modern age, in our days social and cultural sectors are no longer dominated by traditional religions (in Hungary the so-called 'historical denominations'), civil religion emerges as an alternative way by which modern societies are provided with an identity and meaning, and through them with hope of security.¹⁰

Hungarian national/state feasts

The 19th century was marked by the "production" of bourgeois state and national feasts.¹¹ Hungarian researchers in cultural anthropology have paid little attention to the celebration of the national feasts, although there are examples of the analysis of March 15.¹² However, the Hungarian ethnological literature has not dealt with the celebration of October 23, apart from a volume of studies by myself and my students on the feast.¹³

It was only after the Compromise between Austria and Hungary (1867) that March 15, chosen as a national feast in 1849, could be celebrated freely. It did not become an official national feast until 1927. Since then the different political forces have attempted to exploit the message of March 15 for their own purposes. During the socialist decades it remained officially a "national feast" as workday. It was practically celebrated only in schools. One of the demands of the 1956 October Revolution was to restore again March 15th as national feast.

October 23 is taking shape as a feast and being filled with symbolic content before our eyes in the political system that draws and strengthens its legitimacy from the revolution of October 23, 1956. The revolution of 1956 was thus a force legitimising the regime that appears not only as a story formulated as a truth of a higher order but also shapes our lives with its normative force.

At the same time there is a striking discrepancy between the society's view of history and certain actors on the political scene: a section of society questions the right of the left-wing parties to celebrate 1956 because they are officially successors of the Hungarian Socialist Workers' Party that crushed the revolution. Some of its still active leaders played a role in the armed defeat of the revolution (e.g. Gyula Horn, former prime minister 1994–1998). For this reason differences have

8 FURSETH – REPSTAD 2006. 100.

9 FURSETH – REPSTAD 2006. 100.

10 FURSETH – REPSTAD 2006. 103.

11 HOBBSAWN – RANGER 1983.

12 HOFFER 1992, BODÓ 1995, GYARMATI 1998, ERDÉLYI 1999, FEISCHMIDT – BRUBAKER 1999, PLAINER 2001.

13 BARNÁ 2006.

arisen in the way the political parties celebrate. The left-wing parties participate in the official wreath-laying ceremonies but they do not take part in the mass gatherings and do not go to the graves of the martyrs of the 1956 revolution. The representatives of left-wing parties are often shouted down when making speeches because public opinion finds it difficult to tolerate their anti-revolutionary policy being legitimated in this way. The previous socialist regime interpreted the events of 1956 as an attack on existing socialism, and its participants were punished, discriminated and persecuted up to 1989, in the same way that Habsburg autocratic rule imposed a ban between 1850 and 1867 on the commemoration of March 15.

The authorities have different attitudes towards the adoption of the mentioned feasts by society. They always involved school education and the media, to best communicating tools for the rulers. The churches can also join in strongly in the organisation of the celebrations. In a few places, mainly smaller settlements where other organised political forces, even schools, are not present, the churches organise the celebration, or which is more general in other places, the content of the political celebration is sacralised in some way with the participation of priests. New memorial sites are often given church blessing. In this way they sacralise the place of commemoration, the sites of the revolutions.

By erecting monuments we link our memory to the continuous present time of the space. However, other symbols also appear in the celebrations: for March 15 the cockade is symbolising national unity, strong emphasis on use of the national colours (red symbolising strength, white for fidelity, green for hope); for October 23 use of the Hungarian flag with a hole in the middle (where the hated socialist/communist state arms were cut out in 1956), and in general the Hungarian flag, as well as the carved wooden column originally a peasant grave-marker that has become a national symbol. This is an indication that an element of peasant culture has become a national symbol: grave-marker – carved post = once used for fighting – symbol of the Hungarian nation. As Anthony D. Smith underlines, “also the folk culture of the present can take on a political aspect”.¹⁴ Wreaths using the symbolism of colours have become integral parts of the commemorations. The so-called Kossuth arms (= the Hungarian arms without the crown) are being increasingly pushed into the background although in 1956 they were one of the most effective symbols of opposition to socialism. During the period of socialism the authorities regarded the cockade and the Kossuth arms as a symbol of independence or even of an anti-Soviet attitude.

It is of note that the cockade, earlier characteristic only of March 15, is now playing a growing role also in the celebration of October 23. Its national content is now widening. But the creators of the new “invented traditions” can not be sure whether their inventions “will find a deeper response in the next generation”.¹⁵

As in the past, the commemorative speeches and media manifestations stress the desire for freedom, independence, freedom of speech and conscience, social

14 SMITH 1995.68. See further about the use of tradition BAUMAN 1999. 132–139.

15 SMITH 1995. 139.

solidarity, organisation from below, religious freedom, the respect and protection of private property, patriotism, Hungarian pride, in short, the civil virtues. Of course, the emphasis falls in different places in the different periods: at times it is on social equality, at other times on national unity, or on organisation from below as the basis of democracy, or on personal sacrifice. Values which are sacralized and which are in connection with God are „generosity, charity, loyalty, justice in distribution of opportunities and rewards, reasonable respect for authority, the dignity of the individual and his right to freedom”.¹⁶ The ritual system of civil religion includes rites expressing only very general and highly abstract values. It means the religious interpretation of the (Hungarian) history.¹⁷

Built on these values both national feasts legitimate the social order of the country. After the Compromise between Austria and Hungary (1867) the laws of 1848 gave the basis for the social and economical development of the Hungarian state. During the process of the political turn in 1989/1990 in Hungary the proclamation of the Republic happened very conscious on October 23rd giving a deeper symbolical legitimization of the event. History, state laws give the fundamental principals to the content of both feasts.¹⁸

Celebrations – rites of civil religion?

Religion can clearly be an element in many of these features. An important element of nationalism is the national hero, who might be a historical figure or a living person. Both revolutions produced heroes and martyrs (such as Lajos Kossuth, Imre Nagy), who became national heroes and examples in the 19th and 20th centuries and whose figures have been preserved by the Hungarian national view of history in statues and the names of streets and squares. In this way they have become “secular saints” of the modern age.

In contrast to Bellah’s concept of civil religion as a transcendent universal religion of the nation, which legitimates but also criticizes the nation, religious nationalism represents a world view in which the nation is glorified and idolized.¹⁹ Religious nationalism is also one form of civil religion. Nationalism is a way of thinking about questions such as collective identity, social solidarity, and political legitimacy that helps to produce a nationalist self-understanding and recognition of nationalist claims. In this sense, nations are “imagined communities”, and nationalism is a distinctive form of “imagining” collective identity and social solidarity.²⁰

16 LANE 1981. 257.

17 Reflecting on Bellah’s theory see further GÖPFERT 1987. 106–107.

18 SCHIEDER 1987. 287–292. with further references

19 FURSETH – REPSTAD 2006. 104.

20 On the connections of religion and nationalism with special attention on the situation in the East European countries see: RAMET 1989. and the article in that volume of Leslie László who mentions

Nationalism is not a universal religion, but can perhaps be viewed as more akin to a "tribal religion". For that reason, those who belong to universal religions, such as Christianity, Buddhism, or Islam, will often remain ultimately skeptical about nationalism. In other words: although religions can be used as reinforcements of nationalism, they can also be a source of opposition to nationalism. Or different religions build up different approaches to values which are represented by religions.

The concept of the *sacred* is in many cases the core concept in substantive definitions of religion. The sacred is a powerful entity which compels respect and cannot be approached in an ordinary way.²¹ The sacred fills people with awe and fascination; it is *mysterium tremendum et fascinosum*.²² The concept of the sacred may make a division between the natural and the supernatural, the sacred and profane. The concept of the sacred is relatively wide and includes also the concept of syncretism.²³ All of the mentioned values, sentiments and heroes may have the characteristics of religion.

But the concept of the sacred can be wider than the religious. "An essential quality of the sacred is its unquestionability... Unquestionable tenets exist in secular political ideologies which are as sacred in that sense as the tenets of any religion."²⁴ Ceremonies, rituals using on national feasts lend authority and legitimacy to the given political system. Their repetition through the years gives the impression of stability and social, cultural perpetuation of the social order.²⁵

In the 20th century salient political and ideological characteristics of revolutions and freedom struggles have been identified with numerous virtues of the Christian religion, or religion in general. That is, they were given religious connotations not only in themselves but also in connection with religion. This is manifested in the fact that the Catholic and Protestant churches also participated institutionally in the commemoration; in this way the churches gave and give religious legitimacy to the feasts which might have anti-socialist/communist and nationalistic feature. A number of elements in the collection of national symbols used also found their way into the churches where they acquired a religious character: the Hungarian flag, the arms with the crown, the national anthem. On the feasts of the revolutions these are part of both the national and the religious set of symbols. It is of note that in the Calvinist Church²⁶ the emphasis is principally on the national symbols (national colours, cockade) and on freedom and independence, while in the Roman Catholic Church these are joined by the

only the relations of the Hungarian state and the Christian churches in the long 20th century. See LÁSZLÓ 1989. See further FURSETH – REPSTAD 2006. 105.

21 FURSETH – REPSTAD 2006. 19.

22 FURSETH – REPSTAD 2006. 19. with reference to RUDOLF Otto perception.

23 FURSETH – REPSTAD 2006. 20.

24 MOORE – MYERHOFF 1977. 3.

25 MORRE – MYERHOFF 1977. 7–8. Here they refer to Rappaport's writings on the characteristics of these elements: 1. repetition, 2. acting, 3. „special” behavior or stylization, 4. order, 5. evocate presentational style, staging, 6. collective dimension.

26 Cf. the relation of faith, culture and Protestant-type of religion. GELLNER 1997. 75–78.

universal values (solidarity, fidelity, fraternity, diversity). The Roman Catholic Church is an institution with international character. It has traditionally invested in the conception of a unified Christian Europe. This idea has undergone systematic renovation on a number of levels but brought the veneration and cult of the so-called patron saints of Europe. It is a symbolical support of the European Union and politics, declaring on the other hand that Eastern Europe is also an integrated part of Europe. So civil religion appears in the celebration of the above mentioned national feasts not only on the national level but in a broader European context too.²⁷

I do not claim that there is a real civil religion in Hungary but I can underline that many elements of national feasts show characteristics of the sacred in the field of symbols, objects, values, and ideas.

27 HEELAS 1998. 195.

LITERATURE

BARNA, Gábor (ed.)

- 2006 *1956 – Emlékezés és emlékezet. Október 23-a megünneplése és a forradalom történelmi emlékezetének megszerkesztése napjainkban. Egy kutatószeminárium tanulságai* [Remembering and memory. The Celebration of October 23 and the Constructurion of National Memory of the Revolution in our Time. Lessons of a Research Seminar]. Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Szeged.

BAUMANN, Zygmunt

- 1999 *In Search of Politics*. Polity Press, Cambridge.

BELLAH, Robert – PHILIP E. Hammond

- 1980 *Varieties of Civil Religion*. Harper and Row. New York.

BODÓ, Julianna

- 1995 Március 15. Csíkszeredában [March 15 in Miercurea-Ciuc]. In: Túros Endre (ed.) *Változásban? Elemzések a romániai magyar társadalomról* [Changing? Analyses of Hungarian Society in Romania]. Pro-Print Kiadó, Csíkszereda, 201–207.

ERDÉLYI, Mónika

- 1999 Az első évforduló: 1849. március 15. – a korabeli sajtó tükrében [The first Anniversary: March 15, 1849 – as Reflected in the Contemporary Press]. *Honismeret* XXVII/4. 53–55.

FEISCHMIDT, Margit – BRUBAKER, Rogers

- 1999 Az emlékezés politikája. Az 1848-as forradalmak szátöven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában [The Politics of Remembering. The 150th Anniversary of the Revolutions of 1848 in Hungary, Romania and Slovakia]. *Replika* 37. 1999. szeptember, 67–88.

FURSETH, Inger – REPSTAD, Pål

- 2006 *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Ashgate, Hants.

GELLNER, Ernest

- 1997 *Nationalism*. Poenic, London.

GÖPFERT, Michael

- 1987 Polgári vallás és közéleti vallásosság. Utalások az USA-ban folyó vitákra [Civil Religion and Public Piety]. In Rahner, Karl – Christian Modehn – Michael Göpfert (eds) *Népi vallásosság* [Folk Religion]. OMC Kiadó, Bécs, 95–117.

GYARMATI, György

- 1998 *Március hatalma, a hatalom márciusa* [The Power of March, the March of Power]. Paginarium, Budapest.

HEELAS, Paul

- 1998 *Religion, Modernity and Postmodernity*. Blackwell Publishers, Oxford.

HOBBSBAWN – RANGER

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge.

HOFFER Tamás

1992 Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten [Struggle for a Change of System in the Symbolical Field. March 15, 1989 in Budapest]. *Politikatudományi Szemle* 1: 29–51.

LANE, Christel

1980 *The rites of rulers: ritual in industrial society: the Soviet case*. Cambridge University Press, Cambridge.

LÁSZLÓ, Leslie

1989 Religion and Nationality in Hungary. In Ramet, Pedro (ed.) *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. Duke University Press, Durham and London, 286–298, references 473–477.

MOORE, Sally F. – BARBARA G. Myerhoff (eds)

1977 *Secular ritual*. Van Gorcum, Assen – Amsterdam.

PLAINIER, Zsuzsa

2001 1848 emlékezete a helyi társadalomban. Nagyvárad, 1998. március 15 [The Memory of 1848 in Local Society. Oradea, March 15, 1998]. *Regio* 2001/1. 92–110.

RAMET, Pedro (ed.)

1989 *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. Duke University Press, Durham and London.

SCHIEDER, Rolf

1987 *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*. Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh.

SMITH, Anthony D.

1995 *Nation and Nationalism in a Global Era*. Polity Press, Cambridge.

FEASTS, FESTIVALS
FESTE

CULTURE OF FEASTS TODAY: DIFFERENCES OF INTERPRETATIONS *

The feast

Christmas, Easter and Whitsun are our biggest Christian feasts. This list now not only reflects the chronology but also shows the order of importance in religious practice. In other words, Christmas has become our biggest feast, followed by Easter that has been eclipsed by it, while Whitsun hardly registers at all. But it was not always so. In the early Christian world at first only the Resurrection was celebrated. It was only from the end of the 4th century that Christmas gradually became a feast day. Theologically, Easter is still the greatest Christian feast.

Today many forms of the celebration of church feasts can be observed in Hungarian society. The feast is a special time, different from the accustomed, everyday that can only be understood in the context of everyday life. Abundance, a positive attitude to life and the exceptional are all part of the feast. The most important social and cultural function of the feast is that it *gives order to time*. It is characterised by *ritualisation*. That is, the feast is structured time, it has a beginning and an end. It is an occasion for forms of *ceremonial* behaviour and is characterised by the general features of ritual behaviour (formality, the wearing of masks, occasional role exchange, disorderly behaviour).¹ The person celebrating a feast rises above the everyday, steps out of the accustomed time, exceeds the spatial and temporal limitations of existence. The celebration of feasts opens wider connections and relativises the world of work and the everyday.² The feast is an exceptional time when we rejoice at the whole of life because we rejoice at one stage of it.

Feasts can also have an important role in our post-modern world and complex society: the feasts ensure the flow of formative (regulating, shaping) knowledge within the group and within society. Repetition in the feast abrogates the difference between “was” and “is”.³ The feast enables the individual to become one with himself. The feast brings together existence on two time planes: the vertical time of the feast and the horizontal time of everyday life.⁴

Does our investigated feast, Easter, function this way?

* The research work is supported financially by OTKA (National Scientific Research Fund) project K 68325.

1 LEACH 2000. 101. On role exchange, see also: VAN DER LEEUW 2001. 340.

2 Nyíri 1975. 140.

3 ASSMANN 2000. 193.

4 ASSMANN 2000. 194.

The research

In my short paper I would like to give a brief overview of the celebration of Easter today, drawing on the data of a research project on continuous time. Since 1993 I have asked my university students to write a description of how they spent their own Easter in that year, with their family, alone or with friends. Methodologically, the work mainly involves observation: attention must be paid, according to the criteria given, to the preparations on the spiritual/religious and profane levels, to the succession of events of the celebration, the religious and non-religious celebration, to the fixed texts of the feast (Easter greetings and “sprinkling” verses), to the judgement of the feast, to the attitude of the person writing the report, and all this must be recorded in diary form.

I now have over 200 such descriptions, covering the geographical area of present-day and historical Hungary. Naturally, the greatest number are from Szeged and vicinity, but there are also numerous descriptions from Slovakia, Transylvania (Romania) and Sub-Carpathia (Ukraine).

Most of the descriptions are a precise and concrete record of the Easter in a given year, with varying degrees of retrospect to past, childhood memories. Analysis of these descriptions allows us to observe and record certain trends.

1. The religious celebration

In religious families the preparation for Easter begins with Lent following the church rules. The religious feasts and commemorations from Ash Wednesday to Easter give the frame for this. The profane preparations and customs are in harmony with it. Regular visits to church on the Sundays in Lent and avoidance of noisy festivities belonged in this group. The main emphasis is on the celebration of the three holy days (Easter Thursday, Good Friday, Easter Saturday), followed by the Easter Resurrection procession and ceremony. The custom of sprinkling girls with water or perfume on Easter Monday is mentioned with the same emphasis. This is an indication that not only the religious but also the profane tradition is important.

The concrete preparations are made on several levels: spiritual preparations, spring work to tidy the garden as the task of the man/father, spring-cleaning and cooking/baking as the work of the women/girls; in rural areas the preparations can also include whitewashing the home. Shopping for the feast is now a bigger event than in the past, although less so in villages than in cities. The division of work within the family is important.

In this group Easter is the celebration of the Resurrection. Parallel with this it is also the resurrection of nature; this is expressed in the cleaning and gardening that are always part of the preparations. Easter is also a feast of the immediate and wider family, so sending postcards also has an important place among the

preparations. Besides the traditional postcard, people now also send SMS messages and Internet postcards.

Good Friday is a part of Lent with dishes that differ from one region to another. Lent is observed in many Calvinist families too. In many places people go to church in traditional festive dress (in black clothing).

Easter Saturday is the time of cooking and baking. It is the day of the Resurrection ceremony, for Catholics the procession to which people take candles.

Easter is also a family feast. On Easter Sunday the immediate family are together, on Monday the wider family and acquaintances meet in connection with the custom of sprinkling. People who have moved away from the community or village also return home – this is reflected in the number of visitors to the church. In some places a “sprinkling ball” is held on Sunday evening.

Although Easter is principally a feast of the living and life, we learn from numerous descriptions that Easter week is a time to tidy graves, Good Friday or Easter Sunday and Monday are a day for visiting the cemetery or for sending wreaths to the graves. The notion of Good Friday certainly also plays a role in this, as well as the feast of the Easter of the dead observed by Greek Catholics and Orthodox.

The festive meat dishes of Easter Sunday are served already after the Resurrection ceremony on Easter Saturday evening, but in some places only after the blessing of food on Sunday morning. The blessing of food is no longer practised in many places; the descriptions mention it only in a few settlements in Northern Hungary and Transdanubia, it is not customary on the Great Plain. The composition of the foods to be blessed is determined locally, but everywhere it includes ham, eggs and milk bread. The festive menu may differ locally but it is characterised by the abundance of celebration. In places, Easter as a feast is also a day of representation for the introduction of certain new dishes. Painting eggs is a general practice; it is mainly the task of older girls using either factory-made dyes or traditional procedures.

Nowadays an important element in the preparation for Easter is the decoration of the home with ornaments radiating an atmosphere of spring and Easter. They include figures of rabbits and chickens made of different materials, twigs of pussy willow, spring branches and flowers. Painted eggs are hung on the twigs of pussy willow that has been blessed on Palm Sunday to make what is called an egg tree.

Giving gifts at Easter is frequent but not general. It is customary mainly in families with children. Where it is the custom, it is said that the Easter Bunny brings the gifts. The time of giving varies: from the hours after the Easter Resurrection procession to the morning of Easter Monday. Making a nest and hunting for the gifts are part of the giving. Earlier it was the godparents who gave gifts on this occasion.

Fewer people now go to church on Easter Monday, indicating that the religious nature of this day has weakened.

Sprinkling is a general custom on Easter Monday; according to the descriptions this is the main element of the day. Besides the locally traditional Easter dishes, visitors are offered cakes and drinks. The Easter sprinkling verses do not generally reflect the religious character of the feast.

In the opinion of those who celebrate in a religious way, Easter is the feast of Resurrection, the renewal of the human soul and the beginning of spring. It can be observed however that the celebration is shifting from the religious content to a family event. Gift-giving has now become important, obviously not unrelated to the culture of consumption. As a feast it is an occasion for change, for the introduction of new dishes.

All the descriptions from Hungarian families living in the neighbouring countries tell of the religious nature of the celebration, indicating that there religion plays a greater role in shaping individual and communal/ethnic identity than in the territory of today's Hungary. The descriptions stress the recovered religious nature of the feast in the post-socialist countries. The practice of sprinkling can strengthen not only the family nature of the feast but also the cohesion of the community.

2. Celebration of a non-religious nature

Celebration of a non-religious nature differs from the former in that the religious features or the religious content are absent. One reason for this is that for decades the channels for the transmission of religious knowledge were restricted. The cleaning and the spring celebration character are still found. However, in places the traditional profane elements (dishes) are found here too. In this form of celebration the emphasis is on abundant festive food and on the Monday sprinkling. The whole Easter preparation is concentrated on Easter Monday. They do not know about or do not recognise the religious nature of the feast.

Many of the descriptions contain memories of the religious and traditional celebration of the grandparents and the way in which the present celebration differs. In many families the painting of eggs becomes the most important celebration and with this they feel that they have carried on the tradition. People still send postcards for the occasion, strengthening the nature of Easter as a family celebration. Preparations in the kitchen and cleaning are left for Easter Thursday and Good Friday. The church rules for Lent are not observed.

Easter Sunday is a time for visiting relatives, receiving guests, painting eggs, visiting the cemetery or resting at the weekend house.

Easter Monday is the time for sprinkling and receiving guests. The sprinkling on Monday is the high point of the celebration. It is a good opportunity for courting. In some places people are expected to visit their relatives, neighbours and friends to sprinkle the women.

Gift-giving is found here too.

The opinion of this group on Easter is complex and varied. For one person it means nothing more than receiving guests, the special festive dishes: eggs and ham, and sprinkling. Many people regard the visits and sprinkling as superfluous because it involves a lot of work and expenditure. For many people, compared to Christmas and birthdays, Easter is an insignificant feast. Its essence lies mainly in the festive table.

3. Rejection of the feast

There is a part of society that does not observe Easter in any way, observing the occasion with an action substituting the rite (an excursion). The rejection of the celebration can also be found in this attitude.

Often the nature of family celebration is also missing. Although the painted egg is the symbol of the feast, it is often the rejection of the outward forms, in particular the sprinkling, that undermines the feast. Many people feel that the sprinkling is a backward, peasant custom, something to be ashamed of. As one girl wrote: "the feast is killing itself precisely because of its own characteristic". In these families Easter Sunday is an occasion for rest. On Monday acquaintances visit each other. But many people go away from home to avoid having to respect the norms of the feast. Others go out for hikes.

Many people feel that even writing postcards is a burden. But on the days before Easter they place objects symbolising spring on the table: a basket of grass, flowers or branches from a flowering fruit tree in a vase, eggs and chocolate figures on the table.

According to this group Easter is not important, it is a quiet, slow, family and community celebration, a time for laughter and merriment. It serves to cultivate ties with family and friends.

Summing up

One of our questions is whether the structure of celebrations is changing in the post-modern age, in the age of globalism, and if so, how? We are examining the celebration of church feasts which are becoming secularised as profane, non-religious elements are coming to dominate them. At Christmas and Easter the predominance of elements of the consumer culture indicates the emphasis on outward show for prestige.⁵

⁵ Research theme of Gábor BARNÁ. Cf. ERDÉLYI 2004, BARNÁ 2006. As theoretical background see: MOORE – MYERHOF 1977.

The descriptions essentially reveal three forms and tendencies in interpretation of the feast that are in a state of constant flux with many possible transitional variants:

1. The *celebration of a religious character*, aspects of which are naturally determined by the denominations, may therefore differ and there are also differences between town and country. Special features can be found in a comparison of present-day Hungary and the territories lost after the First World War (Sub-Carpathia, Transylvania). Their main characteristic is celebration according to church norms, linked with traditional elements of rites and customs outside the church.

2. *Celebration of a non-religious character* which differs from the previous in that the religious features or religious content is absent, but the traditional profane elements of the celebration are present in varying degrees. In content it contains desacralised rites. The main period in the shift from the first to the second group was in the 1960s-1970s.

3. The *rejection of the feast*, or its non-celebration. Easter is not observed but is replaced with other rites or actions substituting rites (excursions). This attitude expresses rejection of the feast and its celebration.

We have been able to observe religious and non-religious forms of the celebration of Easter, and we also encountered the rejection of the feast. However, there are cases of non-religious celebration when certain elements of the religious symbolism still function. Indirectly, it may be true that the greater part of the population hold themselves to be religious, but they do not practise their religion in everyday life, only in its feasts. Differences between generations can be observed and even generational differences within families. The fact that all the data from outside Hungary speak of celebration of a religious nature indicates that religion has an ethnic role in the separated territories, and hence it plays a greater role in the preservation and continuous reconstruction of customs, community and identity than in Hungary.

As one university student wrote, the greater social mobility of recent decades, particularly migration to the towns and the accompanying change in the system of social connections is the principal cause of the loss of religion and the disappearance of customs. The process itself is reflected in the simplification of the system of customs. This can be seen mainly in the culture of dress and the loss of its earlier meaning. Among the festive symbolism, the rabbit, egg and pussy willow branch have clearly become symbols of Easter. From the feast itself it is mainly the festive meals, the abundance and elements of representation in the celebration that have survived with the possibility for introducing innovations. The quantity is influenced by the number of guests, that is, by the system of social relations behind the feast. The meals are influenced very little by religious rules. It can be said that family ties are cultivated continuously. The postcard, which meant a bilateral connection, was an important means of cultivating social relations. It is being increasingly replaced by the Internet postcard services. Easter is

an occasion for giving small gifts to children. However, the once traditional ball has almost entirely disappeared as part of the feast, or at least its connection to the occasion has become much looser.

Easter has lost its denominational and even its strong religious connection. The ban on the celebration of religious occasions no longer exists, but generations have grown up under socialism without religion. Many people are now trying to create their own forms of celebration, often bringing back the religious nature. They are seeking expressive symbols, the essence of the feast and its function for themselves and their family. And many people find this in material symbols, in painted eggs, flowers and food.

Summing up my overview it can be said that in the 1990s we can observe a kind of secularisation and desacralisation in the celebration of Easter, just as in celebrations in general. People wish to live in the present and reject both the past and the future which are important components of the feast. With consumption and outward show people serve their own well-being in the present and their imagined or real social prestige. In this process desacralised Christmas has acquired the character of a celebration of love and the family. The content of Easter is still taking shape: a celebration of the rebirth of nature, the family and spring. For this reason its observance is still very malleable. The coming years will show which side of it is stressed by the community. For religious people Easter continues to be the biggest feast of Christianity, the commemoration of the resurrection of Jesus.

The social background and context

A process of marked secularisation and religious individualisation took place in Hungary (and the whole of Europe) in the second half of the 20th century. In the central and eastern part of Europe this process was set off when opposition to churches and religion was made an official state policy and historical materialism was a compulsory ideology.⁶ In countries to the west of Hungary the cause was the rapid loss of religion in the consumer society. As a consequence of all this, there was a change in the place and role of the Hungarian (and European) historical Christian religions and churches. A strong process of individualisation began. As a result the earlier strong connection between religion and culture, religion and identity, religion and feast culture was weakened or broken.⁷

As a consequence of the change in 1989/1990 in the political and legal system, religious ideals and thoughts flowed freely across the political borders and

⁶ Hungarian ethnology and cultural anthropology has not dealt with the consequences of the persecution of religion and the churches, when the activity of the churches was restricted to religious services. The churches lost the religion-based social institutions attached to them as they were banned by the socialist State. See: SUGAR 1989, RAMET 1991.

⁷ For further problematization see: McQUIRE 1997. 141–184., FURSET – REPSTAD 2006. 171, (especially) 75–96, 199–200.

within Hungarian society too, they crossed the social boundaries of the different social strata, classes and age groups. There was a loosening of the traditional forms in which religion and culture, religion and society, religion and ethnicity intertwined, while at the same time new connections arose.⁸

The dominance of the historical Christian denominations and churches has diminished. They have had to and still have to face the fact that numerous minor churches and movements of both eastern and western origin have targeted, reached and won over some of their followers. The individual (re)discovery of religion has played a much bigger role in this process than insistence on traditions. The emphasis has shifted from religion to religiosity, from institutionalized religions to private religiosity.

In our age marked by the loss of religion we can observe the desacralised form of the celebration of originally major church feasts (e.g. Easter), in which the traditional forms mingle with elements of the “profane religiosity”.⁹

It can be said that the individual’s search for security lies behind the different forms of celebrating Easter. Today in many places the post-modern world and the closed, rural and religious world are coming into conflict. The encounter is accompanied by clearly visible interferences. The secular is the factor with the stronger influence. The traditional, communal, rural, religious values are weakening, new celebrations are emerging, the new forms encountered in the more open world are beginning to operate in the religious world too. In addition, the consequences of the mingling of the global and the local can also be seen in our celebration in its present forms. The most visible signs of this are desacralisation: the feast is losing its traditional forms and all that is surviving of its ritualisation are elements related to the culture of consumption. Both its religious and its community building and strengthening roles are diminishing. Easter is becoming an occasion to celebrate the renewal of nature. The earlier contents and meanings are changing, and the regulating role of new, individual norms or rejection of the feast.

8 FURSETH – REPSTAD 2006. 80–82.

9 As case study see: GULYÁS 2004. Theoretical background: SCHIEDER 1987, HAMMOND 1987, HASE 2001, SMITH 1996. 97–102.

LITERATURE

ASSMANN, Jan

- 2000 Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung. In: Religion und kulturelles Gedächtnis, Verlag C. H. Beck München, 185-209.

BARNA, Gábor

- 2006 1956 – *Emlékezés és emlékezet* [1956 – Remembering and Remembrance]. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 17. Szeged.
2006a The Security of Hope. The Confraternity of the Living Rosary. *Acta Ethnographica Hungarica* 51. (3–4). 345–356.

ERDÉLYI, Mónika

- 2004 Nemzeti ünnep születik: 1849. március 15. [A New national Feast is born: March 15th 1849]. In: Barna, Gábor (ed.) *Ritusok, folklór szövegek* [Rites, Folklore Texts]. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 159–174.

FURSETH, Inger – REPSTAD, Pål (eds.)

- 2006 *An Introduction to the Sociology of Religion. Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot, Ashgate.

GULYÁS GÁBORNÉ KISS, Bernadett

- 2004 Deszakralizált ünnepek [Secular Feasts]. In: Barna, Gábor (ed.) *Ritusok, folklór szövegek* [Rites, Folklore Texts]. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 83–92.

HAMMOND, Phillip

- 1987 Cults and Civil Religion in Today's World. In: Frank Whaling (ed.) *Religion in Today's World*. T&T, Edinburgh, 110–127.

HASE, Thomas

- 2001 *Zivilreligion. Religionswissenschaftlichen Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*. Würzburg, Ergon.

LEACH Edmund

- 2000 Két tanulmány az idő ábrázolásához [Two Essays on the Portrayal of Time]. In: FEJŐS, Zoltán (ed.) *Az idő antropológiája* [The Anthropology of Time]. Budapest, Osiris, 85–103.

MCQUIRE, Meredith

- 1997 *Religion. The Social Context*. Fourth Edition. Wadsworth Publishing. Belmont.

MOORE, Sally Falk – MEYERHOFF, Barbara

- 1977 *Secular Ritual*. Amsterdam, Van Gorcum.

NYÍRI, Tamás

- 1975 Homo festivus. In: SZENNAY András (ed.) *Régi és új a liturgia világából* [Old and New from the World of Liturgy].

RAMET, Sabrina

- 1991 Politics and religion in Eastern Europe and the Soviet Union. In: George MOYSEY (ed.) *Politics and religion in the modern world*. Routledge, London and New York, 67–96.

SMITH, Anthony D.

- 1996 *Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge, Polity Press.

SUGAR, Peter F.

- 1989 The Historical Role of Religious Institutions in Eastern Europe and Their Place in the Communist Party-State. In: Pedro RAMET (ed.) *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. Duke University Press, Durham and London, 42–58.

VAN DER LEEUW, Gerardus

- 2001 *A vallás fenomenológiája* [Fenomenology of Religion]. Osiris, Budapest.

KULISSEN DES *THEATRUM SACRUM*.

Provisorische Kleinbauten im Dienst der Liturgie (Krippen, Heiliggräber, Fronleichnamszelte)

Der Begriff Kleindenkmal ist zunächst einmal nicht fest und einheitlich definiert. Im allgemeinen werden darunter ortsfeste, freistehende, kleine, von Menschenhand geschaffene Gebilde aus Stein, Metall oder Holz verstanden, die einem bestimmten Zweck dienen bzw. dienen oder an eine Begebenheit bzw. an Personen erinnern. Sie sind oftmals Zeugnisse vom Wirtschaften und Schaffen unserer Vorfahren und sollten eine handwerkliche Bearbeitung aufweisen. Die Begriffe „ortsfest“, „freistehend“ und „klein“ sollen sehr weit ausgelegt werden können. Hin und wieder trifft eines der drei Merkmale auch nicht zu, etwa bei Geländedenkmälern, wie Hohlwegen oder ehemaligen Steinbrüchen, oder bei Teilen von Gebäuden.¹ Zu den Kleindenkmälern gehören also recht verschiedene Denkmale: Totendenkmale, Grabdenkmale – Gräber, Marienschrein an Hausfassaden.² „Ein Flurdenkmal ist ein Denkmal, das sich außerhalb von Wohnsiedlungen befindet und kein Naturdenkmal ist.“

Statt Kleindenkmal wird in der Schweiz der Ausdruck Kleinbau verwendet. „Als Kleinbau kann man im weitesten Sinne ein Gebäude oder Objekt mit beschränkter räumlicher Dimension verstehen. Es handelt sich in der Regel um eingeschossige, freistehende Bauten, die jedoch auch in Kombination mit anderen Kleinbauten auftreten können. Ihre Konstruktionsart umfaßt die Leicht- wie Massivbauweise. Das Spektrum der Gestaltung reicht von aufwendigen, repräsentativen Lösungen bis hin zu eher technisch, schlicht gehaltenen Beispielen. Äußerlich sind sie dem Wandel der Zeiten und bestimmten Moden unterworfen.“³

Die Definition schließt die Naturdenkmale aus. Alle sprechen über „ortsfeste“, „freistehende“ und „kleine“ Objekte, so werden sowohl allerlei „provisorische“, als auch „innenstehende“ Bauten außer Acht gelassen. Unsere Tagung versucht die erweiterte Interpretation der Begriffe Kleindenkmal, Kleinbau zu verwenden. So werden auch die verschiedensten, provisorischen Bauten, Denkmale „mit beschränkter räumlicher Dimension“ zugezählt. Daneben werden „ortsfeste“, „freistehende“ und „kleine“, aber auch „provisorische“ Kleindenkmale / Kleinbauten aus der Landwirtschaft und dem Weinbau bekannt gemacht. Es ist wirklich eine Frage, ob sie zu den Kleindenkmälern zu zählen sind.

1 http://schwaebischer-heimatbund.de/denkmale_erhalten/kleindenkmale/beispiele.html – gespeichert 2. Mai 2008

2 <http://de.wikipedia.org/wiki/Flurdenkmal>, letöltve 2008. május 2-án

3 <http://www.google.hu/search?q=Kleinbauten&hl=hu&start=10&sa=N> – gespeichert 2. Mai 2008

Es ist beachtenswert, daß die deutschsprachigen Definitionen nichts über die Funktion der Kleindenkmale sprechen. Was sie aussprechen, das ist eine formale Einordnung, wobei Maße, Material berücksichtigt sind. Nur ganz oberflächlich wird an ihren Zweck, ihre Rolle im lokalen Wissen (eine örtliche Begebenheit, gewisse Personen) erinnert. Wenn wir aber diese letzteren (Zweck, Erinnerung an Begebenheit, Person) in Betracht nehmen, dürfen wir wahrscheinlich mit einem ausgebreiteten Begriff arbeiten.

Ungarische Enzyklopedien kennen die Begriffe Kleindenkmal, Kleinbau gar nicht, obwohl die Erforschung von solchen Objekten auch bei uns nicht unbekannt ist. Dieser Umstand zeigt aber, was für eine vernachlässigte Rolle die Kleindenkmale in Ungarn sowohl im Denkmalschutz, als auch in den ethnographischen Forschungen spielen.

In meinem kurzen Vortrag werde ich über provisorische Kleindenkmale im Dienst der Liturgie sprechen. Bevor ich aber einen Schritt weiter ginge, ist es notwendig wieder einige Begriffe erklären.

Der Begriff Liturgie bezeichnet religiöse Riten zur Verehrung Gottes und zur Vertiefung des gemeindlichen Glaubens. Die Liturgie umfaßt das gesamte gottesdienstliche Geschehen: Gebet, Lesung und Verkündigung, Gesang, Gestik, Bewegung und Gewänder, liturgische Geräte, Symbole und Symbolhandlungen.⁴

Aus diesem Aufzählen fehlen die Bauten, wie Kirche, Kapelle, Altar usw. Nur die kleinen Gegestände (liturgische Geräte, Gewänder) sind erwähnt. Der Altar ist die Verehrungsstätte des Gottes, der Gottheiten. Der Zweck der Liturgie ist das Gotteslob. Ihre Funktion ist aber den Menschen durch persönliche Einschaltung und Mitmachen zu Gott näher zu bringen, so, daß er Teilnehmer der sakralen Geschehnissen sein soll. Das Einbeziehen und Einschaltung hat mehrere mögliche Mittel, die verwendbar sind. Dieses Phänomen wird als Sensualismus bezeichnet. Sensualismus heißt Bestrebung zur Materialisation der religiösen Gedanken, Dramatisation der Geschehnisse und Gebrauch von Gegenständen und sie gehört zu der Charakteristik der Volksfrömmigkeit.⁵

Kulissen sind Teile der Dekoration bei Theateraufführungen oder Filmaufnahmen. Kulissen unterstreichen in traditionellen Theatern die Handlung durch einen künstlichen, meist modellhaften Hintergrund, die dem Ort der Handlung entsprechen. Sie konnten auch bestimmte Symboliken transportieren, z.B. eine Farbsymbolik.

In diesem Zusammenhang erwähne ich das *theatrum sacrum* (lat. „heiliges Theater“), das im Zusammenhang mit den kunstgeschichtlichen Stilepochen des Barock und Rokoko die bildliche Darstellung der christlichen Heilsgeschichte unter Einbeziehung „theatralischer“ Effekte bezeichnet, die beim Betrachter gefühlsbetonte Wirkungen wie Staunen, Überraschung und Überwältigung hervorrufen sollten. Bevorzugte theatralische Mittel waren: Prachtentfaltung, bewegte Komposition, warme Farbigkeit, dramatisches Mienen- und

4 <http://de.wikipedia.org/wiki/Liturgie> – gespeichert 2. Mai 2008

5 SZYJEWSKI 2004. 225. cites CZARNOWSKI.

Gebärdenspiel, Auflösung des Geschehens in Aktion, starker Bewegungsdrang, theatralische Lichtführung. Ihre höchste Steigerung erfuhr das *theatrum sacrum* in der Verschmelzung von Architektur, Plastik und Malerei zum Gesamtkunstwerk, vor allem bei Hochaltären.

Die Barockzeit sah im Kirchenraum ein „*theatrum sacrum*“ ein heiliges Theater also, das die Frohe Botschaft der Heiligen Schrift bildhaft darstellen sollte. Dahinter stand bzw. steht das Bemühen, angesichts des zu jener Zeit noch hohen Anteils von Analphabeten in der Bevölkerung die Heilslehre auch unmittelbar visuell-sensitiv und durch nachvollziehendes Erleben zu vermitteln. Die bekanntesten Beispiele des ‚*theatrum sacrum*‘ sind wohl die sogenannten Quarantore-Dekorationen, die bevorzugt in der Karwoche zum Anlaß eines 40-stündigen Gebets errichtet wurden: Aufwendige Schaugerüste mit architektonisch-bildkünstlerischen Inszenierungen des Allerheiligsten Sakraments, bei denen theatralische Effekte mit perspektivisch konstruierter Scheinarchitektur verbunden waren.

In diesem Sinne wurde das Gotteshaus, die Kirche des Barock ausgeformt, wo der Akzent auf dem Altar, dem Gottesthron liegt. Die permanente Anwesenheit des Sakraments verlangte die zentrale Rolle des Tabernakulums als Thron am Hauptaltar, den Retabulum-Altar, der die *cummunio sanctorum* darstellt. Die Unzahl der Heiligen hier bietet einen visuellen Hintergrund für die Lehre und Feierlichkeiten. Der Altarraum sollte nur beschränkten Bewegungen bedienen, der Priester führt allerlei liturgischen Handlungen auf wenigen Quadratmeter.

Ähnlich ist die Lage auch bei den provisorischen Bauten, sollte es entweder über ständige Nebentaltäre mit Heiliggräbern oder Krippen, noch für einige Stunden aufgestellte Bauten, wie eine Fronleichnamstationen in der Prozession die Rede sein. Die sind also alle klein, sollen aber attraktiv sein. Die Attraktivität können sie teilweise durch das Provisorium, ihr kurzes Dasein, aber auch durch sorgfältige, bewußte Planung und Anwendung der Gesamtkunst erreichen. Neben den aus der Barockzeit stammenden Skizzenbüchern habe ich einen Skizzenblock einer Lehrerin, die für die aktuellen, provisorischen Kleinbauten jahrzehntelang zuständig war, aus den 1920er-1930er Jahren gefunden. In dem Heftchen sieht man Skizzen für jährlich erneuerte Festaltäre, Bauten, deren Struktur sogar grundsätzlich waren, in Einzelheiten zeigen sie aber immer Innovation, etwas Neues vor. Ihre Attraktivität und Wirkung hängen mit der sich zyklisch wiederholenden Neuartigkeit zusammen.

In dieser Auffassung möchte ich die Weihnachtskrippen, die Heiliggräber und die Prozessionsstationen, -zelten zu Fronleichnam unserer Tage vorstellen, und kurz auf ihre Funktion in der Frömmigkeit hinweisen.

Weihnachtskrippen in Kirchen

Das Lukasevangelium (2,7) berichtet, daß Maria das Jesuskind in eine Krippe legte, weil Maria und Josef in Bethlehem keine freie Herberge fanden. Als Krippe oder Weihnachtskrippe bezeichnet werden heute zumeist der kommerziellen Massenproduktion oder der Volkskunst angehörenden Darstellungen eines Stalles, in den Christkindspielen oft kleiner Kirchenbauten, mit der Heiligen Familie als Zentralmotiv. Zu sehen sind für gewöhnlich auch ein Ochse und ein Esel, Bezug nehmend auf das Pseudo-Matthäusevangelium, in dem es heißt, Maria habe das Jesuskind am dritten Tag nach seiner Geburt in eine Krippe gelegt und Ochse und Esel beteten es an. Dargestellt wird weiter die Anbetung des Jesuskindes durch die Hirten und, an viele Orten ab dem 6. Jänner, die Anbetung des Jesuskindes durch die Heiligen Drei Könige.⁶

Die erste bezugte Krippe des deutschsprachigen Raums war im Jahr 1603 in der Michaelskirche in München aufgestellt.⁷ In Italien soll es der Überlieferung nach im Gebiet von Neapel bereits im 16. Jahrhundert Krippenfiguren gegeben haben. Die Krippentradition hat in seinem Buch über die Bräuchen des Festkalenders im Karpathenbecken Prof. Sándor Bálint eingehend zusammengefaßt. Von ihm zitiere ich im folgenden:

„Es gibt in Ungarn alte Betlehemszenen in Kirchen, die unverrückbar am Altar befestigt sind.“ Die schönsten Beispiele sind in Oberungarn, in der heutigen Slowakei übrig geblieben, wie der Jesu-Geburts-Altars von *Bártfa* (Bartfeld, Bardejov, Sl., 16. Jahrhundert) Das Lindenholzrelief (1510) in der Jakobskirche von *Lőcse* (Leutschau, Levoča, Sl.), das berühmte Birnenholzrelief von *Galgóc* (Freistadt, Hlohovec, Sl.),⁸ das offensichtlich ebenfalls auf dem Altar stand. Der Tradition nach gehörte es König Matthias Corvinus und kam durch Erzbischof Tamás Bakócz in den Besitz der Familie Erdődy – daß ich im Jubiläumsjahr von Matthias Corvinus auf so eine Beziehung hinweise.

Möglicherweise haben wir auch die in der Weihnachtszeit bis Lichtmeß in der Kirche aufgestellte Krippe als ferne Erinnerung der Puppenspielpraxis zu betrachten. Dies aber beweist kaum, daß der Kultus in Ungarn kontinuierlich bestand. Denn zweifelsohne tauchen sie auf italienischen und teils spanischen Einfluß hin mit österreichischer barocker und dann Rokoko-Vermittlung erst im 18. Jahrhundert in Ungarn auf. Eifrig an ihrer Verbreitung waren Aristokraten von Wiener Bildung, Franziskaner (Greccio), Karmeliter (Prager Jesulein) und neuere Nonnengemeinschaften beteiligt. Eine liturgische Berufung in der Kirche hatten sie nicht mehr, Joseph II. verbat ihre Aufstellung (1782),¹⁰⁹ deshalb dienen sie nur noch der Privatdevotion und veranschaulichen gleichsam das Fest. Nach der Aufhebung des Verbots (1825) wurde sie wieder populär.⁹

6 Zusammenfassend siehe KIRSCHBAUM 1974. 657–658.

7 Weitere Beispiele siehe Veit – LENHART 1956. 81.

8 Eine hervorragende neuere Orientierung gibt KRETZENBACHER 1953.

9 Siehe noch: UNGHVÁRY 1934. 39.

Besonders reich ausgestattete, für den sakralen Gebrauch vorgesehene Krippen stammen aus dem 18. Jahrhundert. „Außer den originalen schönen, stimmungsvollen Barockkrippen haben sich in einigen transdanubischen Kirchen im größten Teil des Landes in den letzten hundert Jahren die ‚Schöpfungen‘ des kirchenkünstlerischen Puschgewerbes verbreitet, gegen die es keinen Schutz gibt.“¹⁰ In Privathäusern erlebte die Weihnachtskrippe im 19. Jahrhundert einen Höhepunkt. Als Krippenschnitzer gelten vor allem Tiroler und Südtiroler Bildhauer. „Die sich in den 1930er Jahren entfaltende *Krippenbewegung* konnte nicht mehr oder noch nicht entsprechend gute Ergebnisse erzielen.“¹¹ So schrieb Sándor Bálint.

Meine Beispiele zeigen diese neuere Darstellungen. In manchen Kirchen sind die Krippen in einer Nische oder Nebenkapelle beim Eingang zu sehen. Dadurch wird sofort eine Weihnachtsatmosphäre und geeigneter Platz des privaten Andachts für die Kirchenbesucher geschöpft. Vielleicht die älteste Krippe in meinen Beispielen, aus dem 18. Jahrhundert, befindet sich in der ehemaligen Serviten-Kirche in Budapest. Die schön bemalten Holzbretter, die gemalten Landschaften und Figurengruppen stehen unter Denkmalschutz. (Abb. 1.) Die Krippe am eingang in der Franziskaner Kirche in Budapest (um 1850 aufgestellt) dient das private Andacht. Die Krippe in Endrőd zeigt noch ältere Charakteristiken auf.

In vielen anderen Kirchen dienen Nebentaltäre diesem Zweck. Für die größeren Figuren und Installation die Treppe vor dem Altar, wie die neuen Keramik-Figuren in der ehemaligen Pauliner Kirche in Budapest (heute Universitätskirche) (Abb. 2.), in der Liebfrauen Pfarrkirche in Budapest in der Szegeder Votivkirche (im Dom) (Abb. 3–4.), in der Franziskaner Kirche Szeged-Alsóváros (Szeged-Unterstadt) (Abb. 5–6.), in Görbeháza. Als Dekoration und Kulisse dienen überall die mit Leuchtern geschmückten Tannenbäume und der Luzienweizen. Vor dem Messaltar der Franziskaner Kirche in Szeged und in Gombos, an der Donau (Bogojevo, Serbien) steht zur Weihnachtszeit immer eine größere Krippe mit dem Jesuskind, als spätere Nachahmung des Krippenkultes und der Krippenreliquie in der *S. Maria Maggiore* (Rom), nach ihrem ursprünglichen lateinischen Titulus *S. Maria ad Praesepe*, und der gotischen Frömmigkeit der *Greccioer* Weihnachten von St. Franziskus (1223).¹² (Abb. 7.)

Ganz speziell und seltsam ist die Weihnachtskrippe der katholischen Kirche in Vörs. Dort bildet man eine breite Gelände mit vielen Figürchen aus. Diese Krippen dienen als private Andachtsorte für die Gläubigen in den Festtagen von Weihnachten. In manchen Orten werden sie am 6. Januar mit den Figuren der Heiligen Dreikönige ergänzt. Besonders populär sind sie unter den Kindern. Von den Erwachsenen steht das nostalgische Gefühl an ihre Kindheit nicht weit.

¹⁰ BÁLINT 1976. 45.

¹¹ BÁLINT 1976. 45–46.

¹² BÁLINT 1976. 45.

Das Heilige Grab

Seit dem Barock gibt es den Brauch, am Karfreitag (meist bei Nebentätern) hinter einem Vorhang einen Sarg mit einer darin liegenden, manchmal fast lebensgroßen, in weißes Leinen gehüllten (Wachs-, oder Holz)Figur Jesu aufzustellen. Beim Karfreitagsgottesdienst wird der Vorhang weggezogen, und das Heilige Grab ist dann bis einschließlich Karsamstag zu sehen. Nach der Auferstehung wird entweder der leere Sarg gezeigt oder der Vorhang wieder zugezogen.¹³ Diese Art von Heiligem Grab heißt auch Sepulchrum,¹⁴ auf ungarisch: Szentsír.

Das *Heilige Grab*,¹⁵ mit anderem Namen *Herrensarg* oder *Gottessarg*, ist eine spezifisch mitteleuropäische bzw. ungarische liturgische Entwicklung. Die ersten ungarischen Spuren tauchen in der Agende des Győrer/Raaber Bischofs Hartwik (um die 11.-12. Jahrhundertwende) auf. Die Anbetung des Kreuzes und die Ausstellung der Hostie waren der Ausgangspunkt. Das heilige Grab bestand ursprünglich nur aus dem Kreuz. Dieses wurde, begleitet von Trauerliedern, mit Leinen, ja sogar mit einem Meßgewand und der Stola bedeckt. Man besprengte es mit Weihwasser und verbrannte Weihrauch, wie bei der Beerdigung üblich. Zur Steigerung der dramatischen Wirkung legte man auch einen Stein darauf, versiegelte es und stellte eine Wache auf. So entwickelte sich die Aufstellung des Heiligen Grabes, die eigentlich die Nachbildung des Jerusalemer Heiligen Grabes ist.

Das schönste ungarische Exemplar ist das in der Benediktinerabtei von Garamszentbenedek (heute Hornsky Sväty Benadik, SI), das im Christlichen Museum von Esztergom aufbewahrt wird.¹⁶ Auf seinem unteren, sargartigen Teil sind auf beiden Seiten schlafende Soldaten zu sehen. An einem Ende steigt Christus in die Hölle hinab und nimmt Adam und Eva an die Hand. Auf dem anderen befinden sich der Engel der Auferstehung und die heiligen Frauen. Dazu gehörte noch ein nackter Christus-Corpus mit Lendentuch, der bis heute in Garamszentbenedek blieb. Dessen Arme sind beweglich, so daß er zweifellos das Jahr hindurch am Kreuz gehangen hat. Am Karfreitag wurde er abgenommen, vermutlich auch aufgebahrt und dann zur dreitägigen Ruhe in den Herrensarg gelegt, also bestattet. Diese Zeremonie war in Ungarn vielleicht nicht einmal alleinstehend. In Garamszentbenedek trug man übrigens – offensichtlich als folklorisierte mittelalterliche liturgische Tradition – im 18. Jahrhundert die Statuenkopie des geißelten und an eine Säule gebundenen Christus durch die ganze Kirche. Christus-Statuen mit beweglichen Armen hatten eine Rolle auch in der Auferstehungsliturgie.

Das Aufstellen barocker Heiliger Gräber wurde fast zu einer gesonderten Kunst.¹⁷ In Ungarn sind seine Denkmäler – schreibt Sándor Bálint – kaum erhal-

13 Zusammenfassend siehe KIRSCHBAUM 1974. 182–191.

14 http://www.beyars.com/kunstlexikon/lexikon_3913.html – gespeichert 2. Mai 2008

15 Über die Entfaltung des Heiligen-Grab-Kultes siehe noch KIRSCHBAUM 1974. 2, 182.

16 Siehe noch UNGHÁRY 1934. 55–56.

17 Zusammenfassend auch die frühere Literatur siehe KERN 1993.

ten geblieben, die liturgische Gleichgültigkeit der Aufklärung hat sie aus den Kirchen vertrieben, gleichsam hinausgefegt, und an den meisten Orten ist kirchenkünstlerischer Kitsch an ihre Stelle getreten.

Mit der Sakramentsanbetung am Karfreitag ist meistens auch die Huldigung am davor liegenden heiligen Kreuz verbunden.¹⁸ Das Kreuz ist nicht nur ein trockenes, abgestorbenes *lignum*, sondern auch der lebende *arbor*. Auch die Liturgie macht einen Unterschied zwischen ihnen. Einmal: *ecce lignum crucis*, zum anderen: *crux fidelis*, *arbor una nobilis*. Man pflegt dann Geldstücke vor das Kreuz zu werfen. Nach allgemeiner Ansicht wird es heutzutage für die Kosten des Blumenschmuckes verwendet.¹⁹ In vielen Dörfern sammeln kleine Mädchen Geld für die Blumen des Heiligen Grabes. Das ist eine Art der *recordation*, des Bettels.

Es gibt mehrere Typen der Heiligen Gräber.

Den ältesten und sehr seltenen Typ werden wir übermorgen an der Exkursion in der Kalvarienkapelle von Makó sehen. Hier stehen aus Brett geformte und bemahlte römische Soldatenfiguren neben dem Grab Christi, die noch aus dem 18. Jahrhundert stammen. (Abb. 8.) Ähnliches Heilige grab findet man in Rudnok (heute Rudnik, SI) in der Pfarrkirche, welches 1839 errichtet wurde. (Abb. 9.)

Das einfachste ist, wenn es eigentlich kein wirkliches Grab gibt, wenn es eigentlich kein wirkliches Grab ist, wie man es in der Pfarrkirche Balatonakali sieht. Ohne weitere Forschungen kann man es nicht entscheiden, ob es infolge des Verbots der Aufklärung verschwand, oder es auch früher keins gab.

Die verbreitetste Form ist, als das Grab in die *mensa* des Altars, meistens Nebenaltars eingebaut wurde. Am Karfreitag wird die Decke weggenommen, und so erscheint die nackte und tote Christus-Figur. Vor dem Altar, vor dem Grab liegt das Kreuz. (Abb. 10–11–12.) Baja, Békéscsaba, Görbeháza, Nagykamarás, in Nagyszénás ist das der Herz-Jesu-Altar, worauf die Heiliges-Kreuz-Reliquie in der Karwoche zur Schau gestellt wird. Siehe noch Orosháza, und den Szegeder Dom.

Eine gesonderte Kulisse wird zusammengestellt: Forráskút (Abb. 43–44), nach der Auferstehung wird sie bedeckt und die Statue des Auferstandenen Christus daraufgelegt (Abb. 45–46).

Es gibt einen höhlenformigen Altarbau, speziell für diesen Zweck und in der Kirche zusammengestellt: Jánoshida. Die Aufstellung kann man auf den Bildern aus der Franziskaner Kirche in Pest beobachten (Abb. 14.).

Die Statue wird unter den Nebenaltar gestellt: Debrecen Szent László-Kirche. Es gibt eine spezielle Kapelle: Debrecen, Jézus Szíve-Kirche.

In Bezug mit den Heiliggräbern erwähne ich eine seltsame, im Spätmittelalter und in der der Brockzeit lebenedige Sitte, die Wache des Heiligen Grabes.²⁰ Die Stellung der Ehrenwache am Grab war einst das Privileg der Zünfte bzw. frommer Kongregationen. In vielen Orten wurde diese Aufgabe bis zum Ende des II.

18 Vergleiche LONOVICS 1857. 172–174.

19 Über die Attitude der Kirche zur Sitte siehe VÁRNAGY 1993. 384–385, 390–391, 410–411.

20 MIHÁLYFI 1933. 144–145.

Weltkriegs durch Mitglieder der Armee, meine Bildbeispiel darauf stammt aus Hajdúböszörmény (Zwischenkriegszeit). Später haben die Wache verschiedene religiöse Gesellschaften/ Bruderschaften, oder Pfadfinder versehen. Heutzutage findet man diese Sitte vorwiegend in griechisch-katholischen Ortschaften.²¹ Beispiele aus Siebenbürgen werden von einer anderen Vorlesung kennen lernen.²² Der Name der Wächter des *sepulchrum sacrum*: Soldaten Christi, auf unagrisch: Krisztuskatonák. Beispiele sind aus Siebenbürgen (Csíkszenttamás – Abb. 15.), aus Nord-Ost-Ungarn (Hajdúdorog – Abb. 16., Nyíracád und Újfehértó) zu sehen. Die letzteren Bilder stammen aus griechisch-orthodoxen Kirchen.

Fronleichnam

Seine Entstehung hängt nicht nur mit kalendarischen Überlegungen, sondern auch mit dem spezifischen mittelalterlichen Kult der Eucharistie zusammen. Denn mit der heiligenden Kraft der Hostie, ihrer Kraft, böse und schädliche Dinge zu vertreiben, verbanden sich schon im Frühmittelalter viele fromme Vorstellungen und Bräuche, zuweilen auch Glaubensvorstellungen, die auch die Kirche teils für richtig hielt und teils zu dulden gezwungen war. Andererseits verneinten die in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters auftauchenden Ketzerbewegungen, denn die Reformation, gerade das Mysterium der Transsubstantiation, worauf die Kirche mit dem feierlichen Bekenntnis zum eucharistischen Glauben antwortete.²³

Zur Vorgeschichte gehört auch hinzu, daß man einst bei Gewitter mit dem Allerheiligsten um das Dorf ging, um die Felder dadurch zu schützen. Auch sonst war es allgemeiner Brauch, das Allerheiligste durch die Frühlingfelder zu tragen, einerseits, um Naturunbilden von ihnen fernzuhalten, und andererseits, damit eine reiche Ernte die Folge sei. Auch von diesen segensbittenden Umzügen, den *theophorischen*, d.h. mit dem Allerheiligsten manchmal zu Pferd, aber auch zu Schiff vorgenommenen Prozessionen erhielt die Fronleichnamsprozession Anregungen. Bei der Prozession zieht man mit dem Sakrament zu vier Stationsaltären.²⁴ Hier werden jeweils die Anfänge der vier Evangelien (in der Reihenfolge Mt, Mk, Lk, Joh) gelesen, gefolgt von Fürbitten und dem sakramentalen Segen. Die vier Zelten auf dem Weg der Prozession repräsentieren die vier Himmelsrichtungen. Die vier Segen sind im übrigen höchstwahrscheinlich eine ungarische liturgische Weiterentwicklung.²⁵ Den Fronleichnamskult hat gerade Ungarn unter den ersten im 13. Jahrhundert aufgenommen.²⁶ Im Dienst der neuartigen eucharistischen Anschauung und Empfindung stehen auch in Ungarn die

21 BARNÁ 1979. 88., MAGYARI 1992., LELE 1998. 186., vergleiche: VEIT – LENHART 1956. 80–81.

22 Vergleiche POZSONY 1995.

23 RADÓ 1951. 148–150

24 Vergleiche VEIT – LENHART 1956. 85–86.

25 Vgl. noch MIHÁLYFI 1933. 160.

26 BÁLINT 1976. 346–347.

Leib-Christi-Bruderschaften, die Priester- und zuweilen Laiengemeinschaften in vielen Städten des Landes.²⁷

Diese eucharistische Geistigkeit erhebt Fronleichnam unter die höchsten Feste des katholischen Kirchenjahres. Im späten Mittelalter und in der Barockzeit wurde das Fronleichnamfest mit großer Feierlichkeiten, mit Umzügen und Porzessionen gefeiert. Fronleichnam war in der Barockzeit der festliche Anlaß, die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche öffentlich zum Ausdruck zu bringen.²⁸

Auf dem Weg entlang der Prozession waren bzw. sind bis heute vier Zelten, Kapellen (unter verschiedensten Namen in einzelnen Regionen) aufgestellt, und mit Pflanzen, Bildern geschmückt. Allgemein war/ist das Blütenstreuen der weißgekleideten Marienmädchen vor dem Allerheiligsten in der Prozession. Die Schwaben in *Budaörs* breiten einen Blument Teppich für die Fronleichnamsprozession aus.²⁹ Diese prächtige Art des Feierns gibt es in Ungarn nicht nur in diesen zwei Dörfern, sondern in mehreren Ortschaften in der Umgebung von Budapest und den deutschen Dörfern in Transdanubien.³⁰ Der Blumenteppeich war vor einigen Jahrzehnten um vieles länger, als die Fronleichnamszelte noch im Dorf aufgestellt wurden. Heutzutage wird er nur im Kirchgarten ausgelegt und ist somit etwa hundert Meter lang.³¹ (*Budaörs*, Abb. 17–20.) (*Csömör*, Abb. 21–23.) Im Blumenteppeich sieht man, wie ich schon gezeigt habe, verschiedene katholische Symbole, geometrische Motive, gefertigt in einem edeligen Wettbewerb.

In vielen Orten werden keine Zelten, nur „Altäre“ gebaut, das heißt Tische mit Statue oder Bild aufgestellt und mit Kerzen, Blumen geschmückt. So sieht man es in *Csikszereda*.

Die zu Fronleichnam gesegneten, richtiger mit der Eucharistie selbst gesegneten Zweige, Blumen und Gräser sind bis heute eine der höchstgeehrten Sakramentalien.³² Man bringt kleine Zweige, Blumen, Blätter nach Hause die für verschiedensten, oft magischen Zwecken, oft in der Heilung verwendet werden. Man steckt oft Blumenblätter in Gebetbücher. In der *Szegeder* Gegend bringen die Gläubigen die Fronleichnamblumen aus ihren Gärten mit. Nach der Zeremonie erbaten sie sie wieder zurück. In der *Szegeder* Unterstadt legte man noch in jüngster Vergangenheit unter den Kopf des Toten im Sarg solche Blumen und Gräser, auf denen im Zelt das Allerheiligste gestanden hatte. In vielen Siedlungen steckt man sie unter das Hausdach, damit der Blitz nicht ins Haus einschlägt. In *Kiszombor* bestreut man den Prozessionsweg mit Heu. Nach der Zeremonie sammelt man es auf und verfüttert es ans Vieh.³³ In *Tápé* (Vorstad von *Szeged*)

27 BÁLINT 1976. 347.

28 BÁLINT 1976. 353., siehe noch UNGHVÁRY 1934. 339–340.

29 Neulich siehe NAGY 1994.

30 LACKOVITS 2000. 172–175.

31 BÁLINT 1976.

32 BÁLINT 1976. 357.

33 BÁLINT 1976. 357., BARNÁ 1979. 109–111., BARNÁ 1985. 790–793.

war die Farbe der Zelten verschieden: das eine war mit weißen, das andere mit roten, das dritte mit rosafarbenen, das vierte mit bunten Blumen geschmückt.³⁴

Der Aufbau der mobilen Zelten war und ist überall die Aufgabe der Männer, die das Gerüst aus dicken und starken Baumzweigen gebaut haben. Im 20. Jahrhundert wurde das Gerüst der Zelten in vielen Orten aus Stahlröhren zusammengestellt, die jahrzehntelang dienten bzw. dienen. Es gibt nur manche Ortschaften, wo ständige Fronleichnamszelten/ – kapellen vorzufinden sind. So ein Beispiel, ein Zeichen zeige ich aus Doroszló (heute unter serbischen Besatzung in der Vojvodina), wo am Anfang des 20. Jahrhunderts alle vier Kapellen aus Ziegel gebaut wurden. Die Verzierung der Zelten, Kapellen mit Blumen, laubigen Zweigen, Gräsern, mit Altärchen, Statuen, Bildern, Teppichen und Blumentepptichen war und ist die Pflicht der Frauen und Mädchen. Die Größe der Zelten darf verschieden sein.

Das Zelt steht immer in derselben Pforte, so wird es von Generationen derselben Familie gefertigt. Beispiele aus Dunaszeg.

Zusammenfassend

Provisorische Kleinbauten sind nicht nur oder nicht alleine im religiösen Leben vorzufinden. Nur mein Vortrag beschränkte sich auf die Kleinbauten des römisch-katholischen liturgischen Jahres. Kulissen sind Bestandteile auch des nicht-religiösen Lebens, besonders der Festtage und der nicht-alltäglichen Ritualen. Nationale Feiertage, Feste des privaten und gemeinschaftlichen Lebens entbehren nicht das Dasein der symbolhaften Kulissen, die das Inhalt des Festes, des Gefühls, die Lehre, die Bedeutung des Festes verstärken und ausdrücken. Sie sind, die meisten mindestens, modellartig konstruiert und eine Art von Dauereigenen zeigen. Nicht in sich selbst, sondern in Zusammenhang mit dem Inhalt und zyklischen, zeitlichen Wiederkehr des Festes, mit der Ortsgebundenheit in Denkmälern.

Die in meinem Vortrag kurz vorgezeigten provisorischen Kleinbauten (Krippen, Heiliggräber, Fronleichnamszelte) zeigen die Episode der Heilgeschichte: Geburt und Tod Jesu, seine Anwesenheit in der Eucharistie bildlich vor, damit auch wir, Betrachter, Teilnehmer der Aktion werden. Ihre Funktion in der Liturgie war und ist die Betrachter beeinflussen, berühren, überwältigen, ins Geschehen einbeziehen und emotional ansprechen. Diese Bauten sind wirklich klein. Sie sind teilweise ortsfest, teilweise nicht (Fronleichnamszelten). Ihre Stabilität wird nicht durch ihr ständiges Dasein im Raum gezeigt, sondern viel mehr durch die Periodizität ihrer Aufstellung, Wiederholbarkeit laut des Kirchenjahres. Sie werden nicht nur durch die (historischen) Stilen, sondern auch durch den individuellen Geschmack beeinflusst. Ihr Material sind neben Stein, Holz, Glas, Kunststoff

³⁴ LELE 1998. 196–198.

auch natürliche Pflanzen: Blumen, Gras, Baumzweige, und sie gebrauchen oft die Wirkung des Lichtes und Schattens und die der Farben. Ihre Attraktivität, natürlich neben inhaltlichen Beziehungen, steckt darin, daß sie sich von Zeit zu Zeit in Verzierungen, in Farben, in der Symbolik erneuern können. Trotz des königlichen Verbots am Ende des 18. Jahrhunderts, trotz des kirchlichen Desinteresses, oder eben infolge deren, wurde die Aufstellung der provisorischen Kleinbauten: der Krippen, Heiligen Gräber und Fronleihnahmzelten die Aufgabe der Laien, ein Merkmal der Volksfrömmigkeit. Aber eben darum dürfen die äußerlichen Verwirklichungen über den theologischen Inhalt wachsen, und dadurch ganz selbstbezweckt werden. (In diesem Fall entsteht der sogenannte „heiliger Kitsch“, der den erhabenen Inhalt durch geringhaltigen Sachen ausdrückt.) Die erwiederte Aufstellung spiegelt aber eine bewußte Bestrebung auf das Schöner und Bessere, andererseits aber eine Rivalisation im Dienst des Gotter und der Liturgie. Die Dokumentation, Verewigung und Analyse der provisorischen Kleinbauten, ihrer Funktionen in der Gesellschaft bietet noch eine wichtige Aufgabe für die Volkskunde und die kulturellen Anthropologie.

LITERATUR

BÁLINT, Sándor

- 1976 *Karácsony, húsvét, pünkösd*. [Weihnachten, Ostern, Pfingsten]. Második kiadás, Szent István Társulat, Budapest.

BARNA, Gábor

- 1979 *Néphit és népszokások a Hortobágy vidékén*. [Glauben und Bräuche in der Hortobágy-Gegend]. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1985 Jeles napok szokásai a Tápió mentén. In: IKVAI Nándor (szerk.) *A Tápió mente néprajza II*. [Volkskultur entlang des Flußes Tápió] *Studia Comitatus* 16. 737–826.

GRYNAEUS, Tamás

- 2008 *Szagrális kismélekek*. [Sakrale Kleindenkmale]. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 19. Szeged.

KERN, Peter

- 1993 *Heiliggräber im Bistum St. Gallen. Eine dokumentation*. Basel.

KIRSCHBAUM, Engelbert

- 1974 Grab, Heiliges. *Lexikon für Christliche Ikonographie* 2. Herder, Rom, 182–191.
1974 Krippe. *Lexikon für Christliche Ikonographie* 2. Herder, Rom, 657–658.

LACKOVITS, Emőke

- 2000 *Az egyházi esztendő jeles napjai, ünnepi szokásai a bakonyi és Balaton-felvidéki falvakban* [Kalendardefeste...] Veszprém.

LELE, József

- 1998 *A tápaiak hite*. [Der Glaube der Leute in Tápé]. Tápé.

LONOVICS, József

- 1857 *Népszerű egyházi archeológia, vagyis a katolikus ünnepek, szentségek, ünnepélyek s szertartások értelmezése, és a különféle rendes s rendkívüli szószéki jelentések, részti rendes szentbeszédében, részti hirdetmény-alaku oktatásokban. I. Az egyházi évkör*. [Populäre kirchliche Archeologie...] Bécsben, Sommer Lipót betüivel.

MAGYARI, Márta

- 1992 Über den Brauch, ein Heiliggrab zu errichten. *Ethnographica et Folkloristica Carpathica* Tom. 7–8. Debrecen, 159–168.

MIHÁLYFI, Ákos

- 1933 *A nyilvános istentisztelet. Egyetemi előadások a lelkipáasztorkodástan köréből* [Der öffentliche Gottesdienst]. Negyedik, átdolgozott kiadás. Budapest, Szent István Társulat.

NAGY, Balázs

- 1994 Fronleichnambräuche und Identitätsbewusstsein in Budajenő. *Acta Ethnographica Hungarica* 39 (3–4) 351–362.

POZSONY, Ferenc

- 1995 A Szentsír állítása és őrzése Erdélyben [Aufstellung und Wache des Heiligen Grabes in Siebenbürgen]. *Kriza János Néprajzi Társaság évkönyve* 3. 262–289.

SZYJEWSKI, Andrzej

- 2004 Religious Ethnology in Poland – The Issues of Folk Religion. In: BARNA, Gábor (ed.) *Ethnology of religion. Chapters from the history of a discipline*. Budapest, 222–248.

UNGHVÁRY, Antal

- 1934 *A római egyház liturgiája* [Liturgie der Römisch-Katholischen Kirche]. Kapisztrán-Nyomda, Vác.

VÁRNAGY, Antal,

- 1993 *Liturgika* [Liturgik]. Lämpás Kiadó, Abaliget.

VEIT, Ludwig Andreas – LUDWIG Lenhart

- 1956 *Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock*. Verlag Herder Freiburg.



Abb. 1. Bethelemszene, 18. Jh. Budapest, Servitenkirche



Abb. 2. Krippe in der Universitätskirche, Budapest



Abb. 3. Krippe mit Luzienweizen, Dom, Szeged



Abb. 4. Krippe auf dem Altar



Abb. 5. Krippe in der Franziskaner Kirche, Szeged



Abb. 6. Krippe in der Franziskaner Kirche, Szeged



Abb. 7. Das Jesulein in der Krippe, Franziskaner Kirche, Szeged



Abb. 8. Heiliges Grab, Makó, Anfang des 19. Jh.



Abb. 9. Sepulchrum Christi (Heiliges Grab), Rudnok, 1839 (heute Rudnik, Slowakei)



Abb. 10. Heiliges Grab, Kirche der barmherziger Brüder, Kassa (heute Košice, Slowakei)



Abb. 11. Heiliges Grab, St. Elisabethkirche, Kassa



Abb. 12. Heiliges Grab, Ort der Gebete



Abb. 13. Heiliges Grab, Kirche der Prämonstratenser, Kassa



Abb. 14. Heiliges Grab, franziskaner Kirche, Pest



Abb. 15. Grabwache in Székelyföld



Abb. 16. Grabwache in Hajdúdorog



Abb. 17. Blument Teppich zu Fronleichnam, Budaörs



Abb. 18. Blument Teppich zu Fronleichnam, Budaörs



Abb. 19. Blument Teppich zu Fronleichnam, Budaörs



Abb. 20. Blumenmotiv des Teppiches, Budaörs



Abb. 21. Altar auf dem Weg der Fronleihnamprozession



Abb. 22. Altar auf dem Weg der Fronleihnamprozession



Abb. 23. Der Priester mit der Eucharistie in der Prozession

PILGRIMAGES
WALLFAHRTEN

PAULINER-WALLFAHRTSORTE IN UNGARN

Im Mittelalter wie in den Jahrhunderten der Neuzeit wurden die meisten ungarischen Wallfahrtsorte von einem der Mönchsorden betreut. Die Grundlage des Kultes mehrerer Wallfahrtsorte war gerade die Marienverehrung des jeweiligen Ordens, wie es sich bei den Zisterziensern ebenso wie bei den Prämonstratensern beobachten lässt, die alle ihre Kirchen der Jungfrau Maria weihten. Im Mittelalter betreuten die Benediktiner z. B. die Wallfahrtsorte Pannonhalma, Celldömölk, Bakonybél und Szekszárd, die Zisterzienser Bálápátfalva und Borsmonostor sowie die Prämonstratenser Csorna.¹

Die Paulinermönche bewahrten in ihrem Hauptkloster Budaszentlőrinc die Körperreliquie des Namensgebers des Ordens, St. Paulus des Eremiten, wodurch dieser Ort zu einem der bedeutendsten Wallfahrtsorte im mittelalterlichen Königreich Ungarn wurde.² Die Verehrung des Heiligen setzte dort im 14. Jahrhundert ein, nachdem König Ludwig der Große durch den Friedensvertrag mit Venedig die dort befindlichen Reliquien des Schutzheiligen des Paulinerordens beschafft hatte. Die Überstellung der Reliquien nach Budaszentlőrinc am 14. November 1381 wurde im damaligen Ungarn zu einem großen Fest. Die Päpste haben bei mehreren Gelegenheiten die dorthin pilgernden Wallfahrer mit Ablassprivilegien bedacht. Der Kult des Hl. Paulus des Eremiten in Budaszentlőrinc bekam landesweite Bedeutung. Zu ihm als dem Schutzheiligen des Landes betete man auch bei der großen Trockenheit 1480. König Matthias Corvinus verstand seinen Sieg 1475 über die Türken als Ergebnis der Fürsprache des Heiligen.³ Gergely Gyöngyösi berichtet in seiner Beschreibung der damaligen Ordensgeschichte, die 1537 in Venedig veröffentlicht wurde, wie zu Beginn des 16. Jahrhunderts König Ludwig II. die Kopfreliquie St. Paulus des Eremiten aus Prag beschaffen konnte, die dann 1523 nach Buda (Ofen) gebracht und unter glänzenden Förmlichkeiten am zweiten Pfingsttag nach Budaszentlőrinc überführt und mit den übrigen Reliquien vereinigt wurde.⁴ In der feierlichen Prozession waren der König, die Königin, der Hochadel des Landes und die Menge des Volkes von Buda und der Umgebung anwesend. Imre Bebek, der spätere Propst von Székesfehérvár (Stuhlweißenburg), nahm selbst mit unbedecktem Haupt und einer Fackel in der Hand an der Prozession teil.⁵ Die ihn seit langer Zeit quälenden Zahnschmerzen

1 BÁLINT-BARNA 1994. 106.

2 PÁSZTOR 1940., KNAPP 1983.

3 KNAPP 1983. 513–246.

4 GYÖNGYÖSI 1983. 245–246.

5 PÁSZTOR 1940. 97.

hörten unterdessen auf. Danach geschahen noch andere wunderbare Heilungen durch Hl. Paulus Fürsprache.

Die Reliquien des Heiligen standen im Zentrum zahlreicher Wunderheilungen. Diese hat Bálint Hadnagy, ein Pauliner Ordensmann, aufgezeichnet, dessen Arbeit in Krakau auch auf Lateinisch erschienen ist. Hadnagy registrierte 82 Wunder, fügt aber hinzu, dass „an der Wand der Kapelle überall zahllose solche (Wunder-) Beschreibungen hängen, aber wer könnte sie alle sammeln“.⁶ Diese Wunder sind zwischen 1465 und 1505 geschehen. Die meisten haben die Mönche selbst aufgezeichnet. Aus ihrer Schrift geht hervor, dass man den Wallfahrtsort aus allen Teilen des damaligen Landesgebietes aufsuchte. Einer der Beweggründe dazu kann wahrscheinlich das im ganzen Land ausgebaute Netz von Pauliner-Ordenshäusern⁷ gewesen sein, das die Verehrung des namengebenden Heiligen des Ordens verbreitete und förderte.⁸ Da das Hauptkloster der Pauliner in der Nähe des Königssitzes Buda lag, konnten sich die Menschen, die dort Dinge zu erledigen hatten oder zum Markt kamen, leicht über die Wunder am Grab des Heiligen informieren, die Nachrichten von ihnen verbreiten und haben damit heilungsuchende Menschen zur Wallfahrt bewogen.

Das Hauptkloster in Budaszentlőrinc wurde auch „Monte Cassino des Paulinerordens“ genannt. Der Reliquie des Hl. Paulus des Eremiten verdankte das Kloster eine große und schnelle Entwicklung, Päpste und Bischöfe versahen es mit zahlreichen Ablassprivilegien. Nach dem unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Mohács (1526) brachten die Paulinermönche die Reliquie und die Schätze in die Burg Trencsén (Trentschin), wo sie ein Jahr später einer Feuersbrunst zum Opfer fielen.⁹ Zerstört wurde auch das von den Zeitgenossen als Kunstwerk gepriesene Grabmal, das 1484 der Ordenssteinmetz Dénes geschaffen hatte und das mit Reliefs aus dem Leben des Hl. Paulus des Eremiten geschmückt war.¹⁰

Die wunderbaren Geschehnisse am Grab des Heiligen hat Éva Knapp ausführlich analysiert. Die Menschen des 15. und 16. Jahrhunderts legten bei den unterschiedlichsten Krankheiten, Unfällen und Gefahren Gelübde beim Besuch am Grabe des Heiligen ab. Aus den Mirakelgeschichten ist über den Ritus nur zu erfahren, dass viele ihre Gelübde vor dem Kruzifix knieend, betend und unter Tränen ablegten. Mehrere besuchten auch andere Wallfahrtsorte der Umgebung: die Marienkirche in Óbuda (Altöfen), die Reliquien der Heiligen Johannes des Almosengebers, Kosmas und Damian. Die Pilger kamen unbedeckten Hauptes, ohne Wegzehrung, mit Stock und Kerze in der Hand. Häufig umkreisten sie das Grab auf den Knien und berührten es mit der Hand. Zum Nachweis ihrer Heilung hinterließen sie am Gnadenort ein Zeichen ihrer Krankheit, Wachsbilder und ließen aus Dank eine Messe lesen. Die Wohlhabenderen beschenkten den Wallfahrtsort mit reicheren Gaben. Gemäß den Aufzeichnungen der

6 PÁSZTOR 1940. 99–100.

7 Siehe die vollständige Liste der Pauliner Klöster in Ungarn und den Nachbarländern: GUZSIK 2003. 205–247.

8 KNAPP 1983. 99.

9 VÁJKAI 1937. 195.

10 BÁLINT 1977. I, 144.

Mirakelgeschichten kamen die Pilger zur Hälfte aus Städten und waren vor allem Adelige, Priester, städtische Bürger und Handwerker sowie schließlich Bauern und Soldaten.¹¹

Marienwallfahrtsorte des Paulinerordens gab es im Mittelalter in Városszalónak (heute Stadt-Schlaining, Burgenland, Österreich), Máriavölgy (Mariatal, heute Marianka, Slowakei), Sasvár (Schoßberg, heute Šaštýn, Slowakei), Márianosztra und Máriacsalád. Die Türkenbesetzung und die Reformation machten jedoch der Tätigkeit des Ordens in Ungarn ein Ende. (Karte der Pauliner Ordenshäuser) Der mittelalterliche Paulinerorden Ungarns war expansiv, 1382 wurde von Márianosra aus Jasna Góra (Częstochowa) gegründet.

Die Stellung und Rolle des Hl. Paulus des Eremiten wurde im Geschichtsbesusstsein der ungarischen Gesellschaft der frühen Neuzeit, in der Geschichtsanschauung des Regnum Marianum des 18. Jahrhunderts wieder neu formuliert. In dieser erhielt im Kreis der Heiligen Jungfrau und der ungarischen Heiligen auch der Schutzheilige dieses Ordens ungarischer Gründung eine Funktion. Zeitgenössische Stiche machten die Wahl des Hl. Paulus des Eremiten zum Patron Ungarns populär.¹² Am Ende des 18. Jahrhunderts wurde jedoch unter Maria Theresia und ihrem Sohn und Nachfolger Joseph II. die Tätigkeit der Orden eingeschränkt und einige von ihnen, unter anderem die Jesuiten und Pauliner, aufgelöst.¹³ Die Pauliner konnten dann erst anderthalb Jahrhunderte später wieder in Ungarn Fuß fassen.

Die neuerliche Ansiedlung der Pauliner geschah bereits in einer neuen Periode, nach der Türkenbesetzung (1686), zur Zeit der Gegenreformation, im Barock (17.-18. Jh.). Die „weißen Brüder“ kehrten aus Polen in ihr Land zurück, aus dem sie gekommen waren, und brachten die polnischen Traditionen des Ordens, die Kopien der Gnadenbilder der heiligen Jungfrau aus Częstochowa mit. Częstochowa und sein Gnadenbild der heiligen Jungfrau waren mit dem polnischen Katholizismus verschmolzen. Częstochowa ist heute einer der Orte, die die größten Pilgermassen im ganzen Europa anziehen. Seine Bedeutung in der Geschichte der polnischen Frömmigkeit ist fast unmessbar. Doch empfinden die Ungarn das *Regina Poloniae* genannte Gnadenbild, die Schwarze Madonna, ebenso als ihr Eigen wie den Paulinerorden, der den Wallfahrtsort betreut.

Sándor Bálint¹⁴ hat in Częstochowa zusammen mit mehreren anderen mitteleuropäischen Wallfahrtsorten – z. B. Sasvár, Zágrábremete (heute Remete, Croatien), Lepoglava, Mariatrost – die Auswirkung der ungarischen Paulinerfrömmigkeit auf die europäische Umgebung gesehen.¹⁵ Zum nicht geringen Teil hält er es für eine Wirkung des Paulinerordens, dass Ungarn jahrhundertlang

11 KNAPP 1983. passim

12 BÁLINT-BARNA 1994. Die Stiche auf S. 64 stammen aus der Sammlung der Historischen Bildergalerie des Ungarischen Nationalmuseums.

13 BÁLINT-BARNA 1994. 143.

14 Sándor BÁLINT (1904–1980) Professor für Volkskunde (1947–1966), Universität Szeged, Ungarn

15 BÁLINT 1940. 36–37.

ein gutnachbarliches Verhältnis zu Kroatien und Polen pflegte.¹⁶ Er hebt die Frömmigkeit König Ludwigs des Großen bei der Gründung hervor, der zu danken ist, dass Bilder eines ähnlichen ikonografischen Typs nach Mariazell, Aachen und Częstochowa kamen.¹⁷ Neuere Forschungen bestätigen die Rolle des Anjou-Mäzenatentums.¹⁸ „Das Gnadenbild von Częstochowa ... leistet der polnischen Nation und dem katholischen Europa unschätzbare Dienste inmitten der Gefahr von Hussitismus und Orthodoxie, Türken und Schweden“ – schreibt Sándor Bálint. „Der Kult beginnt am Ende des Mittelalters auch schon außerhalb der Grenzen Polens zu erobern. ... schon im 16. Jahrhundert finden sich in der Marien-Bruderschaft von Częstochowa mehrere vornehme ungarische Mitglieder.“¹⁹ Die ungarischen Wurzeln und Beziehungen Częstochowas und des Paulinerordens zeigen unter anderem deutlich die Gemälde und Fresken in der Gnadenkirche, Werke aus dem 17.–18. Jahrhundert.²⁰ „Als die Stürme der Türkenbesetzung und der Reformation die ungarische Paulinerordensprovinz dezimierten, fiel den Kroaten, vor allem aber den Polen eine größere Rolle in der Ordensleitung zu als früher, was sich unter anderem in der Ausbreitung des Częstochauer Kultes und auch in der Einbürgerung der Gnadenbildkopien zeigte.“²¹ Deshalb seien die vielen kroatischen Paulinerklöster genannt: Dubice, Turan, Lepoglava, Cirkvenice, Zažitnu, Svetice und Kamensko. Während im 18. Jahrhundert im Bistum Zagreb (Agram) damaligen Schätzungen nach etwa 50 Kopien bekannt waren, finden sich heute in folgenden Kirchen Częstochowaeer Marien-Gnadenbildkopien: Lepoglava, Varazdin, Valem, Raven, Velikoj, Trnovici, Petrinji, Talcan und Sv. Petri u Sumi. Der berühmteste und massenanziehende Gnadenort ist die Franziskanerkirche in Svetice. Die Wallfahrten wurden aber nach dem Zweiten Weltkrieg von den kommunistischen Behörden auch in Kroatien eingeschränkt oder verboten.²²

Die Religiosität des 14.–15. Jahrhunderts unterschied sich im Raum Mitteleuropas von der vorangegangenen Zeiten. Das spielte auf jeden Fall eine Rolle bei der Entstehung und dem Erstarken der Formen der Verehrung, die sich um den Marienkult von Częstochowa und anderer Anjou-Donationen (Aachen, Mariazell) herausbildeten. Die neue Frömmigkeitsform, von einzelnen *devotio moderna* genannt, wandte sich von der formalen, oberflächlichen Religiosität ab und suchte nach tieferen Ausdrucksformen für das innere Glaubenserlebnis. Großes Gewicht legte sie auf die durch Gebet und Meditation zum Ausdruck gebrachten Gefühle. Sie betonte die Rolle der Sakramente. Sie war bewusst christozentrisch. Ein Ausdruck dafür war die böhmische eucharistische Bewegung in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Die aus ihr herauswachsende Hussitenbewegung

16 BÁLINT 1940. 37.

17 BÁLINT 1940. 38–39.

18 SZAKÁCS 2000.

19 BÁLINT 1940. 39., Zitat von Lajos PÁSZTOR: PÁSZTOR 1940. 130.

20 NYÁRI 1901. 45–83.

21 BÁLINT 1940.

22 SEKULIĆ 1989.; s. noch CRNICA 1953., 66 u. passim. Siehe noch: KRUHEK 1989.

beeinflusste zwar die Formen der katholischen Glaubenspraxis negativ, aber die typische Marienverehrung verband die Religiosität der damaligen Elite mit der des Volkes, wie in der Marienverehrung des Paulinerordens gut zu erkennen war.²³

Die Verehrung der Marienikone von Jasna Gora durch Wallfahrten setzte bereits in den Jahrzehnten nach der Gründung im 15. Jahrhundert ein und vervollständigte sich nach Zeugnis der Mirakelaufzeichnungen und dem Mitgliederbuch (*regestrum confraternitatis*) der am Wallfahrtsort gegründeten religiösen Gesellschaft im 16. Jahrhundert.²⁴ Das älteste *Liber miraculorum* enthält die zwischen 1402 und 1642 aufgezeichneten wunderbaren Heilungen und Gebetserhörungen.²⁵ Die Grundlage dieser Verehrung war der Glaube an die wundertätige Kraft des Marienbildes.²⁶ Aus dem 15. Jahrhundert ist dann bereits bekannt, dass aus den Nachbargebieten Polens, „*ex partibus vicinis, Silesia, vide licet, Moravia, Prussia, Hungaria*“, Wallfahrer zum Hellen Berg, nach Jasna Gora, kamen.²⁷

Von den Wallfahrern und Donatoren aus Ungarn kennen wir aus jener Zeit nur die Namen der Vornehmen. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts (1522) ließ der Obergespan des Komitates Ung Homonnai Drugeth zu Ehren der hl. Anna am Wallfahrtsort eine Kapelle für das Seelenheil seiner Eltern und Geschwister bauen und legte eine Stiftung auf, an jedem Dienstag²⁸ eine Messe zu lesen. 1527 wallfahrte der siebenbürgische Erzdekan Imre Kálnay zur Schwarzen Madonna und 1531 Dorottya Bánffy mit Sohn und drei Töchtern und schrieben sich in der Marien-Gesellschaft ein. Ebenfalls 1531 sandte Antal Bánffy von Alsólendva einen mit seinem Wappen geschmückten Kelch an den Wallfahrtsort.²⁹ In der dortigen Schatzkammer befindet sich die reich verzierte Kasel, die Königin Hedwig von Polen gefertigt und geschenkt hatte, ebenso das Schwert, das goldene Kruzifix³⁰ und der Rosenkranz aus Edelsteinen des Fürsten von Siebenbürgen und Königs von Polen Stephan Báthori.

Der Marienkult von Częstochowa entfaltete sich zur Zeit der Befreiungskriege von den Türken und erhielt internationale Ausmaße, er verbreitete sich auch in Ungarn. Denn der bei der Türkenbelagerung Wiens 1683 zum Entsatz der Stadt aufbrechende Johann Sobiesky wallfahrtete dem Brauch der polnischen Könige³¹ gemäß zuerst ins „polnische Jerusalem“, um sich und sein Heer dem Schutz der Heiligen Jungfrau von Częstochowa anzubefehlen, und ließ auf seinen Schild eine Kopie des Gnadenbildes gravieren. Ins Lager nahm er eine Kopie des Gnadenbildes mit, vor dem er seine Andachten verrichtete. Nach dem Sieg

23 BYLINA 1984.

24 WITKOWSKA 1981.

25 WITKOWSKA 1990. 72.

26 WITKOWSKA 1990. 64.

27 WITKOWSKA 1990. 65–66.

28 Dienstag gilt bis heute als Tag der Hl. Anna.

29 PÁSZTOR 1940. 130–131.; BÁLINT–BARNA 1994. 47.; ZBUDNIEWEK 1945.

30 NYÁRI 1901. 27–28.

31 WITKOWSKA 1989. 120.

verblieb dieses Bild in der Kahlenberger Kirche,³² in der ab 1898 bis heute die polnische Bruderschaft der Auferstehung Christi Dienst tun. Die Popularität des Wallfahrtsortes im 16. Jahrhundert spiegeln die in Częstochowa aufgezeichneten wunderbaren Geschehnisse, die Mirakelaufzeichnungen von wunderbaren körperlichen und geistigen Heilungen und Bekehrungen. Die eine ihrer neueren sozialanthropologischen Analysen behandelt auch die ungarischen Beziehungen.³³ Beachtenswert ist, dass die Gebiete (außerhalb Polens) bei den Mirakeln folgendermaßen vertreten sind: aus Kleinpolen wurde ein Fall, aus Russland von fünf verschiedenen Orten und aus Ungarn und Mähren zwei Wunderheilungen registriert, aus England einer, aus Schlesien zwei, und in einem Fall ließ sich der Herkunftsort der Pilger nicht bestimmen.³⁴

Die Verehrung der heiligen Jungfrau von Częstochowa hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert um einen eigenartigen Zug bereichert. Früher, im 16. Jahrhundert und vielleicht vereinzelt auch später, waren Wallfahrer aus Oberungarn, der heutigen Slowakei gekommen. Diese direkte Beziehung verblasste im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – vielleicht auch durch das Ende der direkten ungarisch-polnischen Beziehungen, der gemeinsamen Grenze. Sie erstarkte erst in den 1970–80er Jahren, teils auf Einfluss der ungarischen katholischen Mittelschulen, teils der erstarkten katholischen Jugendbewegungen. Auch ungarische Jugendliche schlossen sich in größerer Zahl der zu Fuß stattfindenden Wallfahrt der Warschauer nach Częstochowa an, die seit 1711 am 6. August organisiert wurde.³⁵ Die Wallfahrt und die ungarische Teilnahme an ihr hatten einen antikommunistischen Bezug und wurden in den 1980er Jahren auch zum Ausdruck der Solidarität mit den Polen. Die Marienfestung von Częstochowa wurde zur geistlichen Festung gegen den ostmitteleuropäischen Totalitarismus.

Die Befreiung Ungarns von den Türken 1686 sprach der Paulinerorden teilweise der Fürsprache der heiligen Jungfrau von Częstochowa zu. An der Verbreitung ihrer Verehrung arbeiteten vor allem der nach Ungarn zurückgekehrte Paulinerorden und später auch der Franziskanerorden.³⁶ Eine Kopie ihres Bildes findet sich in möglichst jeder Paulinerkirche. Nach der Übersicht von Sándor Bálint und Zoltán Szilárdfy (Kunsthistoriker): in Budapest auf dem Hochaltar der früheren Pauliner- und heutigen Universitätskirche, in Pápa und Sajólad auf dem Hochaltar der früheren Paulinerkirche, auf dem Hochaltar der Kirche von Egervár. In mehreren Kirchen wird sie auf einem Nebenaltar verehrt: in der Pester Rochuskapelle, in der Pfarrkirche von Budapest-Theresienstadt, in den Pfarrkirchen von Bölcske und Perkáta, in den Franziskanerkirchen von Baja und Simontornya. In den Franziskanerkirchen von Kismarton (Eisenstadt, Österreich), Szeged-

32 BÁLINT 1940. 40.

33 ZYSKOWSKA 1982.

34 ZYSKOWSKA 1982. 96. In der Zusammenstellung, in der alle Gebiete verzeichnet sind, zeigt sich folgende Verteilung: 1. Großpolen 34 Fälle; 2. Kleinpolen 32; 3. Mazowsze 10; 4. Schlesien 8; 5. Russland 11; 6. Litauen 2; 7. Ungarn 2; 8. Mähren 2; 9. England 1.

35 DÍÓ 1993. 311.

36 BÁLINT 1940. 41.

Unterstadt und Szabadka (Subotica, Maria-Theresiopel, Jugoslawien) wird sie als Gnadenbild verehrt. Aber eine Kopie wahrscheinlich aus dem 17. Jahrhundert befindet sich auch in der früheren Jesuitenkirche von Kassa (Košice, Kaschau, Slowakei).³⁷ Unter den ungarischen Kopien wurden die von Sopronbánfalva und Márianosztra zu Gnadenbildern. Letztere Kirche befindet sich heute, seit 1989, wieder in der Betreuung des Paulinerordens.

Die zu Ehren des hl. Wolfgang geweihte Kapelle in Sopronbánfalva (Wandorf) erhielt der Paulinerorden am Ende des 15. Jahrhunderts. Im darauffolgenden Jahrhundert flohen die Pauliner vor den Türken nach Wiener Neustadt; erst 1614 kehrten sie wieder zurück und begannen mit dem Wiederaufbau von Kirche und Kloster. Ihr Gnadenbild, eine Kopie der Schwarzen Madonna von Czestochowa, war wahrscheinlich schon im 16. Jahrhundert in ihrem Besitz. Seine Verehrung belegen auch die aufgeklebten Schmuckstücke und Kronen. Den rokokoverzierten Rahmen hatte der Paulinerkünstler János Hyngeller geschnitzt. Bis zur Ordensauflösung von 1786 besuchten den Wallfahrtsort auch die Mitglieder der Habsburgfamilie.³⁸

Das Kloster der Paulinereremiten in Márianosztraer hatte noch Ludwig der Große zur Verehrung der Jungfrau Maria gegründet. Von daher hat es auch seinen Namen: Maria Nostra. Während der Türkenbesetzung begann das Kloster zu zerfallen. Seine Wiederherstellung und Neugründung konnte erst nach der Befreiung von Buda (1686) beginnen, und das Ordensleben wurde mit Hilfe polnischer Mönche aus Czestochowa neu organisiert. Die Polen brachten das Bild der Schwarzen Madonna von Czestochowa, der Patronin der Pauliner, mit und stellten es ihrem Brauch gemäß in der Kirche auf. Zu jener Zeit hatte die Verehrung der Schwarzen Madonna von Czestochowa noch starke antiislamische Züge. Die frühe Verehrung des Bildes deutet an, dass es erstmals am 31. August 1749 und jüngst am 2. Oktober 1983 gekrönt wurde. Bei dieser zweiten Krönung hat der Primas von Ungarn und Esztergomer Erzbischof László Lécai das von einem Neben- auf den Hochaltar gestellte Bild der Schwarzen Madonna mit der ungarischen Heiligen Krone geschmückt. Der symbolische Inhalt dieses Krönungsaktes war, dass die Heilige Jungfrau in der Kopie der Schwarzen Madonna von Czestochowa zur Königin Ungarns wurde. Den Paulinerorden und seine Klöster hat König Joseph II. 1786 aufgelöst. Das bis 1858 leerstehende Kloster wurde durch kaiserliche Verordnung zum Frauenzuchthaus umgebaut. Seit 1950 ist es Männergefängnis.³⁹ Auch die als Gnadenbild verehrte Kopie aus dem 18. Jahrhundert der Schwarzen Madonna von Czestochowa in der Franziskanerkirche von Szeged-Unterstadt war der Träger antitürkisch/islamischer Motive. An der Wende zum 20. Jahrhundert aber war die Schwarze Madonna schon vor allem eine Helferin der Mädchen beim Finden ihres künftigen Partners.⁴⁰ Und heute ist sie immer mehr ein Gegenstand und Ort von

37 SZILÁRDFY 1991. 31–32.; BÁLINT–BARNA 1994. 124.

38 SZILÁRDFY 1994. 344.

39 BARNA 1990. 104–105.

40 BÁLINT 1980. 382–383.

intimer Stimmung der individuellen Devotion⁴¹ sowie der Raum der Szegeder Verehrung von Sándor Bálint.⁴²

An den bisher dargestellten ungarischen Wallfahrtsorten der Pauliner wurde und wird das neuzeitliche Palladium des Ordens verehrt, die Gnadenbildkopie der Schwarzen Madonna von Częstochowa. Es gibt aber auch Wallfahrtsorte in der Betreuung durch die Pauliner, an denen der Gegenstand der Verehrung eigenartig, besonders ist. Das ist z. B. im noch auf das 15. Jahrhundert zurückzuführenden Sasvár (Schoßberg, Šaštyn, Kom. Nyitra, Slowakei) der Fall, wo die von einem unbekannten lokalen Meister am Anfang des 16. Jahrhunderts geschaffene bekleidete Pietà-Statue verehrt wird. Die ursprünglich auf einer steinernen Säule stehende Statue, die Graf Imre Czobor auf Grund eines Gelübdes hatte aufstellen lassen, wurde 1733 in einer dreieckigen Kapelle untergebracht. Die Kopien der Sasvárer Pietà waren als Volksschnitzerei weit verbreitet und wurden auch in Privatwohnungen im Haussanktuarium aufgestellt. Seit 1927 wird die Sasvárer Gnadenstatue der Schmerzensmutter als Patrona Slovaciae verehrt.⁴³

Das Paulinerkloster Máriavölgy (Marienthal, Marianka, Kom. Pozsony, Slowakei) hat der ungarische König Ludwig der Große 1377 gegründet. Wegen der königlichen Gründung hat man die im mittleren Drittel des 13. Jahrhunderts geschaffene Gnadenstatue der thronenden heiligen Jungfrau als *Patrona Regni Hungariae* verehrt. Die Gnadenstatue aus Lindenholz schmückten Leopold I. und seine Gemahlin Eleonora 1687 mit Kronen, als sie das größtenteils vom Türken wieder befreite Land erneut dem Schutz Marias, der Patrona Hungarorum, empfahlen. Die Legende berichtet, dass aus der Gnadenstatue Schweißtropfen austreten, wenn der ungarischen Nation Gefahr droht. Eine Filiation von Máriavölgy ist das Gnadenbild von Vác-Hétkápolna,⁴⁴ dessen Kult aber nicht mit dem Paulinerorden zusammenhängt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die ungarischen Wallfahrtsorte des Paulinerordens historisch in zwei Gruppen zu trennen sind. Im Mittelalter finden wir den sich über das ganze Land erstreckenden Wallfahrtskult, der sich um die Reliquie des Hl. Paulus des Eremiten entfaltet hatte. Die Paulinermonche, die seit dem 17. Jahrhundert wieder nach Ungarn zurückkehrten, bürgern aber bereits den Kult ein, der sich aus den ungarischen Paulinerwurzeln der Częstochowaer Madonna speist. Dieser hat sich im Laufe der Jahrhunderte mit Ordens-, nationalem und dann politischem Inhalt gefüllt: Die Madonna wurde zur Patronin des Paulinerordens und der polnischen Nation. Ihre Kopien erschienen als Gnadenbild mit Ordensbezügen in vielen Ländern der Welt, so auch in Ungarn. Mehrere wurden das Ziel der Pilgerverehrung. Gleichzeitig mit

41 MAKOVICS 1999. 53–55.

42 Das Gedicht *Schwarze Madonna* von Gyula Juhász wurde auf Anregung Sándor Bálints neben dem von Dankestafeln umgebenen Altar angebracht. Im Jahre 2002, zum 500 jährigen Jubiläum des Klosters, wurde eine Gedenktafel für Sándor Bálint an einem der Lieblingsplätze der Gebete des Professors enthüllt.

43 SZILÁRDFY 1994. 343.

44 SZILÁRDFY 1994. 337–338.

der Missionstätigkeit und Globalisierung bringt die Verehrung der Schwarzen Madonna auch einen neuen Inhalt zum Ausdruck: sie wurde zur Schutzmadonna der mittelamerikanischen und nahöstlichen Völker und zum Ausdruck des universalen katholischen Zusammenhaltes.

Im Laufe ihrer Geschichte haben mehrere politische Bestrebungen versucht, die Schwarze Madonna für ideologischen Ziele auszunutzen. Denn der Kult der heiligen Jungfrau von Czestochowa ist mehrschichtig. An den Berührungsstellen von Katholizismus und Orthodoxie, von Katholizismus und Islam sowie von Katholizismus und Protestantismus war und bleibt sie immer die Vertreterin und siegreiche Beschützerin des Katholizismus. Und im 20. Jahrhundert ist sie zum Symbol des erfolgreichen Widerstandes gegen die atheistische Weltanschauung und das totalitäre System geworden, zum Ausdruck der katholischen und polnischen Solidarität. Darin hat sie Ostmitteleuropa geeint: die Katholiken Polens, Litauens, Ungarns und auch der Slowakei. Sechshundert Jahre sind seit dem Beginn des Kultes vergangen. Seit dieser Zeit fasst die Verehrung der heiligen Jungfrau von Czestochowa mit wechselndem Inhalt und Bedeutung, in einem stark erweiterten geografischen Kreis und zunehmend stärker nicht nur die polnischen Katholiken und Ungarn, sondern auch die Katholiken Europas und anderer Erdteile zusammen. Der Marienkult von Czestochowa ist, indem er sich aus den Paulinerwurzeln speist, letztlich ein gemeinsamer ungarisch-polnischer Beitrag zur katholischen Kultur Europas und der Welt.

LITERATUR

BÁLINT, Sándor

1940 A Czenstochovai Szűzanya tisztelete hazánkban [Die Verehrung der Muttergottes in Ungarn]. *Sacra Hungaria*, 1942. 36–42.

1980 A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete [Das Szegeder Volk. Volksleben in der Gegend von Szeged]. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1978/79–2*. Szeged.

BÁLINT, Sándor – BARNÁ, Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok* [Ungarische Wallfahrer]. Szent István Társulat, Budapest.

BALOGH, Augustinus Florianus

1872 *Beatissima Virga Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum...* Agriae

BARNÁ, Gábor

1990 *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon* [Wallfahrtsorte in Ungarn]. Panoráma Kiadó, Budapest.

BUXAKOWSKY, Jerzy

1972 *Theologie del'icona Byzantine et la prehistoire du tableau de Notre-Dame de Częstochowa*. In: *De Cultu Mariano Saeculis VI-IX. Acta Congressus Mariologici-mariani Internationalis in Croatia anno 1971 Celebrati. Vol. V. De cultu mariano saeculis VI-XI. apud varios nationes et secundum fontes islamicos*. Romae, 317–331.

BYLINA, Stanisław

1984 Nowa dewocja, postawy wienych i kult Maryjny w Europie Środkowe późnego średniowiecza. *Studia Claromontana* 5. 110–126.

CRNICA, Antonius P., OFM

1953 *De praecipuis sanctuariis B. Virginis Mariae apud Croatos*. In: *Alma Socia Christi. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno Sancto MCML Celebrati*. Romae, 63–91.

CSAPLÁROS, István

1991 Z dziejów kultu Matki Boskiej Częstochowskiej na Węgrzech. *Studia Claromontana* 11. 219–229.

DIÓS, István

1993 *Częstochowa. Katolikus Lexikon II*. Szent István Társulat, Budapest, 308–312.

GAWLINA, Józef ABP

1995 *Częstochowa za granicą*. *Studia Claromontana* 15. 91–95.

GUZSIK, Tamás

2003 *A pálos rend építészete a középkori Magyarországon*. Mikes Kiadó, Budapest.

KRUHEK, Milan

1989 *Povijesno-topografski pregled pavlinskih samostana u Hrvatskoj*. In: *Kultura pavlina u Hrvatskoj 1244–1786. Slikarstvo, kiparstvo, arhitektura*,

umjetnički obrt, književnost, glazba, prosvjetna, ljekarstvo, gospodarstvo. Globus, Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb. 67–93.

KURPIK, Wojciech

1988 Jasnogórska Bogarodzica w malarstwie ikonowym. *Studia Claromontana* 9. 24–37.

MAKOVICS, Erika

1999 Tér- és időhasználat a búcsúban [Raum- und Zeitgebrauch in der Wallfahrt]. In: *Szent és profán között. A szeged-alsóvárosi búcsú. Between the Sacred and the Profane. The Pilgrimage Feast in Szeged-Lower Town*. Szerk. Pusztai Bertalan. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 3. Szeged, 49–57.

NYÁRI, Sándor

1901 *A czenstochowai pálos-kolostor és magyar műemlékei* [Das Paulinerkloster in Częstochowa und seine ungarischen Denkmäler]. Budapest.

Ks. PASIERB, Janusz St.

1984 Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Jasnogórskiej. *Studia Claromontana* 5. 102–109.

PÁSZTOR, Lajos

1940 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [Religiöses Leben der Ungarn unter den Jagiellonsky Königen]. Budapest. (Reprint kiadás Budapest, 2000.)

RINSCHDE, Gilbert

1990 Catholic Pilgrimage Places in the United States. In: G. RINSCHDE – S.M. BHARDWAY (eds) *Pilgrimage in the United States. Geographia Religio-num* 5. Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 63–135.

ROZYCKA-BRYZEK, Anna – JERZY Gadomski

1984 Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w świetle badań historii sztuki. *Studia Claromontana* 5. 27–52.

SEKULIĆ, Ante

1989 Bogurodzica w kościołach i klasztorach chorwackich paulinów. *Studia Claromontana* 10. 1989. 203. 214.

ŠNIEŻYŃSKA-STOLOT, Ewa

1973 Geneza, styl i historia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. *Folia Historiae Artium* 9. 5–43.

SZAKÁCS, Béla Zsolt

2000 *Kegykép és uralkodói reprezentáció. A magyar Anjouk emlékezete az európai zárandokhelyeken* [Gnadenbild und herrscherliche Representation (Das Andenken der ungarischen Anjou-Könige an europäischen Wallfahrtsorten)]. (Manuscript)

SZILÁRDFY, Zoltán

1991 A częstochowai Fekete Mária ábrázolásai és tisztelete Magyarországon [Darstellungen und Verehrung der Schwarzen Madonne in Ungarn]. *Honismeret*, 1991/4.31–32.

WITKOWSKA, Alexandra

- 1981 Najstarsze źródła do dziejów Jasnogórskiego kultu pątniczego. *Studia Claromontana* 1. 58–75.
- 1989 Czenstochau. In: *Marienlexikon* 2. Hrsg. von R. Bäumer, L. Scheffczyk. EOS Verlag, Erzabtei St. Ottilien, 120–121.
- 1990 The Cult of the Jasna Góra Sanctuary in the Form of Pilgrimages till the Middle of the 17th Century. *Acta Poloniae Historica* 61. 63–90.

ZBUDNIEWEK, Janusz

- 1975 Częstochowa. *Szolgálat* 27. 68–72.

ZYSKOWSKA, Anna

- 1982 Praktyki religijne i zasięg geograficzno-społeczny Matki Boskiej Jasnogórskiej w XVI. w. w świetle „Liber Miraculorum”. *Studia Claromontana* 3. 82–103.



Abb. 1. Vision des St. Eusebius



Abb. 2. Das Paulinerkloster, Máriavölgy (Mariathal)

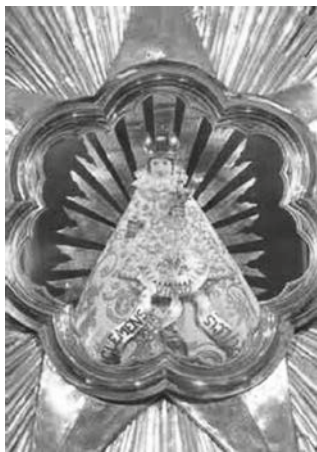


Abb. 3. Gnadenbild, Mariavölgy (Mariathal)



Abb. 4. Hauptaltar, Máriavölgy (Mariathal)



Abb. 5. Kapelle des heiligen Brunnens (Mariathal)



Abb. 6. Hl. Antonius der Eremit (Mariathal)



*Effigies B. Mariae V. in Sasvár. Archidiece.
J. J. G. Comit. Nitruen.*

Abb. 7. Gnadenstatue des Gnadenortes Sasvár (Schossberg) Kupferstich, Mitte des 19. Jhs.



Abb. 8. Heiliger Brunnen in Petőfiszállás

GNADENORTE DER „TRÄNENDEN MARIENBILDER“ IN UNGARN

Mittel der Ideologie der katholischen Restauration und der kirchlichen Union

An vielen Gnadenorten Ungarns finden der Anfang der Wallfahren seine Begründung darin, daß im Zusammenhang mit Gnadenbildern und Statuen über deren Wunderkraft, über wunderbare Genesungen und Gebetserhörungen sowie über wunderbare Erscheinungen und Visionen berichtet wurde. Es ist immer wieder von besonderem Interesse, wie diese Wunder von den Zeitgenossen interpretiert wurden, welche Botschaft sie für die Gesellschaft hatten, welche Nachricht sie für die damalige, davon betroffene Gemeinschaft beinhaltet haben.

Diese Fragen dürfen nicht vernachlässigt werden, denn alle Ereignisse dieser Art sind Zeichen für ein Kommunikationsverhältnis zwischen dem Heiligen und dem Menschlichen.

Diese wunderbare Erscheinungen sind natürlich keine über Grenzen der Zeit und des Raumes stehenden Phänomene, sondern sie zeigen ganz offensichtlich einen starken Zusammenhang mit der gegebenen geschichtlichen Situation, sie sind abhängig von den allgemeinen Problemen der betreffenden Zeit. Deshalb werden sie auf ganz direkter Weise in einem gegebenen Koordinatensystem von Zeit und Raum interpretiert werden können.

Sie können in einer bestimmten Zeitperiode mit theologischen Diskussionen zusammenhängen und damit zur Klärung dieser beitragen, wobei sie auch zur besseren Erkenntnis gelebter Glaubenswahrheiten und Glaubenslehren beitragen. Denken wir nur an die theologischen Diskussionen über die Wandlung des Brotes und des Weines (transsubstantiatio) im 13.-15. Jahrhundert, in deren Zusammenhang sowohl in Ungarn, als auch in ganz Europa verschiedene Wunder des Heiligen Blutes erzählt wurden, die die Lehren über die Wandlung bildhaft unterstützten sollten. An den Orten dieser Wunder sind dann ebenfalls Gnadenorte entstanden.

Genauso können wir auch die Marienerscheinungen in der kirchlichen Geschichte betrachten. All diese zählt die Kirche zu der Kategorie der Privattoffenbarungen. Ein deutscher Forscher, Robert Ernst, hat ein Lexikon der Marienerscheinungen zusammengestellt, das die wunderbaren Erscheinungen – und somit auch die wunderbaren Erscheinungen im Zusammenhang mit Marienabbildungen, bei denen Tränen von Bildern und Statuen vom ersten Jahrhundert bis in die 1980er Jahre gesehen worden sind, – beschreibt. Es ist beachtenswert,

daß das Lexikon keine tränenden Abbildungen vor der Zeit der ungarischen Bilder (17. Jahrhundert) erwähnt.

Im 17.-18. Jahrhundert waren die Fälle der tränenden Marienabbildungen wichtige Ereignisse in Ungarn.

Unsere Quellen haben die Hinweise auf tränende Marienbilder von den 1660-er Jahren an festgehalten. Von einigen Bildern haben wir ausführliche Beschreibungen, von anderen erzählen nur sporadische Überlieferungen. Aus Zeitmangel kann ich leider die Geschichte der einzelnen Bilder und ihre Wallfahrtstraditionen im folgenden nicht chronologisch, und nur sehr skizzenhaft angeben. (Im Appendix befindet sich eine kurze Beschreibung aller Orte.)

Es sind insgesamt neun Orte erwähnt. Unter diesen sind vier im damaligen Nordost-Ungarn und in Nord-Siebenbürgen, ein Ort an der Donau in Südungarn, weitere vier in West-Ungarn. Der berühmteste ist Máriapócs, der in diesem Jahr (1996) sein 300-jähriges Jubiläum feiert. Dieser östliche Teil des Landes war das Wohngebiet von mehreren Nationalitäten, außer Ungarn besonders von Ruthenen und Rumänen, die bis zum 17. Jahrhundert dem orthodoxen Glauben angehören. Die Regionen der hier besprochenen Erscheinungen waren also sowohl sprachlich als auch kirchlich uneinheitlich.

Was waren die charakteristischen Züge dieses Zeitalters? Können wir die Reihe der Erscheinungen aus der Zeit heraus erklären? Und wie haben sie die Zeitgenossen interpretiert? Hatten die Marienerscheinungen auch für sie eine Botschaft?

Für die Zeitgenossen waren die Tränen und Schweißtropfen der Marienbilder Beweise für Mariens Mitleid mit den Leidenden. Vor Gefahr, die die ungarische Nation bedrohte, warnte Maria das Volk mit wunderbaren Erscheinungen. Gleichzeitig wollte Maria ihre Macht zeigen, mit der sie ihre Abbildungen gegen die Feinde des Katholizismus verteidigte. Feinde, die die Mariabilder verletzten, waren zu jener Zeit die Türken und die Protestanten. Das Weinen der Mariabilder war ein Zeichen der Traurigkeit Marias über das geteilte Christentum. Durch diese Gefühl stärkte es die Unionsbestrebungen.

Und wie können wir diese Ereignisse aus unserer Zeit interpretieren? Halten wir die zeitgenössische Interpretation für richtig?

Vor allem können wir feststellen, daß jene Zeit nach dem Siegeszug der Reformation im 16. Jahrhundert die Periode der katholischen Restauration, der Gegenreformation, ist. Wir haben schon das Konzil von Trient (1545–1563) hinter uns, das die zerrüttete katholische Kirche wieder „in Ordnung“ gebracht hatte, das unter anderem die Lehren der katholischen Kirche über die Verehrung der Heiligen – so auch über die Verehrung Mariä – und über die Wallfahrt und den Sündenerlaß, die Ablass (indulgentia), festgelegt hat. Die wunderbaren Erscheinungen und Ereignisse im Zusammenhang mit Maria waren als Argumente gegen die protestantischen Kirchen, die die Verehrung der Heiligen ablehnten, sehr gut zu nutzen, um die Gläubigen zu gewinnen. Es hatte zugleich ein Stoßrichtung gegen die Orthodoxie, da die katholische Kirche die wunderbaren Erscheinungen – das Tränen der Abbildungen in unserem Fall – dazu genutzt hat,

die orthodoxen Gläubigen fest in die katholische Kirche einzubinden und damit die kirchliche Union zu forcieren. Dieses Streben ist ganz eindeutig. Vier von den in Ungarn registrierten neun wunderbaren Erscheinungen des Tränenvergießens sind in orthodoxen Kirchen geschehen, die später griechisch-katholische Kirchen wurden. Die bedeutendsten Unterstützer der Unionsbewegung waren die Jesuiten. In indirekter Weise spielten also auch die Tränenvergießen eine Rolle in der ruthenischen (ukrainischen) (1642) und rumänischen Union (1698), bzw. in deren Stärkung. Dahinter stand noch die starke Ikonenverehrung der östlichen Kirche.

Nach mehreren Versuchen wurde die Union zum ersten Mal mit den Ukrainern in Ostpolen im Jahre 1596 geschlossen und in Brest-Litowsk feierlich verkündet. Auch hier waren die Jesuiten die Unterstützer der Unionsbewegung. Mit der Union kamen ungefähr 12 Millionen Orthodoxe in die katholische Kirche. Sie durften aber ihre eigene Liturgie und alt-slawische liturgische Sprache behalten. Andere charakteristischen Züge des Zeitalters waren die Befreiungskriege gegen die Türken. Es muß nur auf die auf den Halbmond (=der Türke) stehenden Marienbilder, auf den ikonographischen Typ: Maria in der Sonne, hingewiesen werden. Diese symbolische Rolle Mariens bei der Türkenabwehr zeigt sich auch darin, daß man den Sieg des Eugen von Savoya am 11. September 1697 gegen die Türken bei Zenta (heute Senta in Jugoslawien) der Jungfrau Maria zugeschrieben hat. Das tränende Bild Mariä von Pócs wurde von Ungarn nach Wien getragen. Dort wurde es mehrere Tage lang öffentlich verehrt, um den Sieg der christlichen Waffen zu erbitten. Die Maria von Pócs (Maria-Pötsch) wurde zur Patronin der Stadt Wien gewählt, und ihr Kult ist dann auch in anderen Gebieten Österreichs verbreitet worden. Zum dritten hängt die Verehrung der Marienbilder – aber auch anderer Bilder – mit den Epidemien nach den verschiedenen Kriegen zusammen. In diesen Zeiten hat man Gebete an ihre Liebe, ihr Erbarmen und ihre Macht, auch mit Tränenvergießen, als Fürbitterin bei Abwendung von Gefahren gerichtet. Maria war unsere himmlische Mutter, Schützerin und Fürbitterin, „advocata nostra“. Dieser Charakterzug der Marienverehrung hing auch mit den Wallfahrten zusammen.

Diese Marienerscheinungen kamen um die Jahrhundertwende des 17./18. Jahrhunderts vor. Es war nicht nur das Zeitalter der Befreiungskriege gegen die Türken, der Kriege gegen die Habsburger und der großen Epidemien, sondern es waren auch die Jahrzehnte der kirchlichen Union in den nordöstlichen Gebieten des damaligen Ungarns. Die wunderbaren Erscheinungen waren für die katholische Kirche – besonders aber für die Jesuiten – auch ein gutes Mittel zur ideologischen Unterstützung der Unionsbewegungen.

LITERATUR

BÁLINT, Sándor – BARNÁ, Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok* [Die Wallfahrt der Ungarn]. Budapest, Szent István Társulat.

BARNÁ, Gábor

1988 A könnyező Mária-képek kegyhelyei Magyarországon XVII-XVI-II. században [Gnadenorte der „tränenenden Marienbilder“ in Ungarn in 17.-18. Jahrhundert]. *Vigilia*. Jg. 53. 347-352.

Esterházy, Pál

1696 *Mennyei Korona az az Az egész Világon lévő Csudalatos Boldogságos Szűz Kepeinek rövideden föl tett Eredeti...* [Himmelskrone, d.h. Ursprung der marianischen Gnadenbilder der Welt...] o.O.

GRUEBER, Antonius

1737 *Historia Thaumaturgae Virginis Claudiopolitanae...* Claudiopoli.

HODINKA, Antal

1909 *A munkácsi görög katolikus püspökség története* [Geschichte der Diözese zu Munkács]. Budapest.

JORDÁNSZKY, Elek

1836 *Magyar Országban s ahoz tartozó részekben lévő Boldogságos Szűz Mária kegyelemképeinek rövid leírása* [Kurze Beschreibung der marianischen Gnadenbilder in Ungarn]. Pozsony.

MAJLÁTH, Antonius

1800 *Secularis memoria Imaginis V. Mariae Jaurini*.

PAULOVITS, Sándor

1983 *Magyarország kegyhelyei és azok csodái* [Gnadenorte Ungarns und ihre Wunder]. Budapest.

SUGÁR, István

1984 *Az egri püspökök története* [Geschichte der Erlauer Bischöfe]. Eger.

SZILÁRDFY, Zoltán

1994 *A magyarországi kegyképek és -szobrok tipológiája és jelentése* [Typologie und Bedeutung der Gnadenbilder un Ungarn]. Budapest, Szent István Társulat.

APPENDIX

Máriavölgy (Mariatal, Marianka – Komitat Pozsony, heute Slowakei)

Den ältesten Fall eines tränenenden Marienbildes erwähnt der Jesuit Anton Grueber in seinem Buch über das tränende Bild von Kolozsvár (Klausenburg, Cluj). Das Wunder geschah im Jahre 1644. Andere schriftliche Quellen kennen dieses Wunder nicht, es lebt aber in der oralen Tradition.

Klátócz (Klokocsó, Klokočov – Kom. Zemplén heute Slowakei)

Unseren Wissens nach war das Bild in Klátócz (damaliges Nordost-Ungarn) das erste tränende Marienbild, bei dem die wunderbaren Umstände auch offiziell untersucht wurden. Im Jahr 1670, in der Zeit eines antihabsburgischen Aufstandes in Nordungarn, waren siebenbürgische Truppen in der Umgebung von Nagymihály (heute Michalovce, Slowakei) stationiert worden. In der orthodoxen Holzkirche hat das Volk gerade vor dem Marienbild gebetet, als ein fanatischer kalvinistischer Soldat das Bild mit seiner Lanze durchstoß. Das Bild begann sofort blutige Tränen zu vergießen. Das Bild gelangte später in die Schatzkammer des Gutsherrn in Munkács (Munkačevo, Kom. Bereg, heute Transkarpathien, Ukraine). Nach der Niederwerfung Rákóczi's Freiheitskampfes (1711) ließ der kaiserliche Hof das Bild mit anderen Schätzen nach Wien tragen. Das griechisch-katholische Bistum von Eperjes (heute Prešov, Slowakei), zu dem der Ort Klátócz gehörte, hat später mehrmals um die Rückgabe des Bildes gebeten. Maria Theresia hat schließlich im Jahre 1769 eine Kopie zurückgeschickt. Es hing früher in der Kapelle der bischöflichen Residenz, heute ist es im orthodoxen Pfarramt zu sehen. Dieses Bild wurde im Jahre 1904 wieder kopiert, und diese Kopie wurde in der Kirche von Klátócz aufgehängt und wurde am 6. Juni 1948 vom griechisch-katholischen Bischof feierlich gekrönt. Auf der Kopie ist ein ungarischer Text zu lesen: "Wahre Abbildung der Jungfrau Maria, die im Jahre 1670 in Oberungarn, im Russendorf Klátócz der Burg Vinna, vor den Augen von vielen zum erstemal zu weinen anfang, dann nach Messerstichen einiger Ketzer mit Tränen an ihrem Gesicht fließend, stark weinend zu sehen war". Solche Aufschriften spielen eine wichtige Rolle in der Tradierung der Legenden.

Máriapócs (heutiges Nordost – Ungarn, Kom. Szabolcs)

Das bis heute berühmteste und bekannteste tränende Gnadenbild, die Marienikone in Máriapócs hat zum ersten Mal vom 4. November bis zum 8. Dezember 1696 geweint. Die ungarische griechisch-katholische Kirche feiert ihr 300-jähriges Jubiläum eben in diesem Jahr (1996). Ikonographisch betrachtet ist das Bild eine Hodigitria (Wegweiserin). Der Richter des Dorfes, János Papp, hat die Ikone wegen eines Gelübdes nach seiner Freilassung aus der türkischen Gefangenschaft malen lassen. Ästhetisch gesehen ist es ein Naivbild. Nach den Untersuchungen der Erscheinung und auf Wunsch der Kaiserin Eleonora hat Leopold I.

das Bild nach Wien bringen lassen, wo es seinen endgültigen Platz im Stephansdom gefunden hat. Während der Untersuchung des Tränenvergießes hat der Bischof von Eger (Erlau) alle für wunderbar gehaltene Marienbilder der Diözese aufzeichnen lassen. Von dem Bild wurden auf seinem Wege nach Wien bei Kassa (Kaschau, heute Košice, Slowakei) drei Kopien angefertigt. Eine davon wurde am Ende des 18. Jahrhunderts der Kirche von Kisfalú (Kom. Sáros, heute Mala Vieska, Slowakei) geschenkt, wo sich eine bis heute lebende Wallfahrt ausgebildet hat. Die Pócsér Kirche bekam nur eine Kopie des wundertätigen Bildes, das aber im Jahre 1715 zum zweitenmal, und im Jahre 1905 zum drittenmal wieder Tränen vergossen hat. Besonders die Jesuitenväter spielten eine große Rolle im Verbreiten der Verehrung des Bildes in Máriapócs. Seine Kopien hingen in fast allen Jesuitenkirchen.

Füzesmikola – Kolozsvár (Nikula, Klausenburg, Kom. Kolozs, heute Cluj, Rumänien)

Ähnlich war der Fall in Nord-Siebenbürgen. Im Jahre 1699 sollen auf einer Marienikone in der rumänisch-orthodoxen Kirche von Füzesmikola (Nikula, Kom. Szolnok-Doboka, heute Rumänien) Tränen geflossen sein. Den Fall haben die österreichischen Soldaten, die dort den Winter über einquartiert waren, bemerkt. Der Erzbischof hat die öffentliche Verehrung des Bildes zugelassen und hat das Bild den Jesuiten zur Pflege übergeben, wo es im Jahre 1724 auf den Hauptaltar der neuen Jesuitenkirche in Kolozsvár gestellt wurde. Nach Mikola hat man eine Kopie zurückgeschickt. Das Wunder hat auch bei der kirchlichen Union in Nord-Siebenbürgen geholfen.

Nagyszombat (Tyrnau, Kom. Pozsony, heute Trnava, Slowakei)

Auf dem Marienbild in der Seitenkapelle der Pfarrkirche zu Nagyszombat wurden am 5. Juli und dann am 10.-11. August im Jahre 1708 in wunderbarer Weise Tränen festgestellt. Im Laufe der kirchlichen Untersuchung wurde auch eine frühere Erscheinung bekannt. Laut Augenzeugen waren am Bild schon am 7. August 1663, zur Zeit der Schlacht von Párkány, wo die ungarischen Truppen eine schwere Niederlage von den Türken erlitten haben, Tränen beobachtet worden. Das Tränenvergießen von 1708 erklären die zeitgenössischen Aufzeichnungen mit der Pestepidemie und mit den internen Zwisten im Rákóczi-Freiheitskampf.

Szentantal (Kom. Pozsony, heute Nové Košariško, Slowakei)

In der Franziskaner Kirche von Szentantal hat das Mariahilf-Bild im Juli 1715 mehrere Tage lang blutige Tränen vergossen. Das Bild wurde als ex-voto-Bild hinter den Hauptaltar gehängt, wo die Gläubigen es berührt, geküßt und auf diese Weise verehrt haben. Der Erzbischof hat die öffentliche Verehrung des Bildes am 16. Oktober 1716 zugelassen.

Sajópálfa (Kom. Borsod, Ungarn)

In Sajópálfa hat das große Marienbild der griechisch-katholischen Kirche im Januar und Februar (6. Januar – 16. Februar) 1717 offensichtlich geschwitzt und blutige Tränen vergossen. Nach der kirchlichen Untersuchung wurde das Bild nach Eger (Bischofszentrum) gebracht. Die Wallfahrt und die Verehrung des Bildes wurden erst in unseren Tagen (1980er Jahren) erneuert.

Baja-Máriakönyve (Vodica, Kom. Bács-Kiskun)

Die Entstehung des Gnadenortes hängt mit dem legendären Tränenvergießen eines Marienbildes im 18. Jahrhundert zusammen. Die Legende ist wie folgt: Ein Geselle ruhte unter einem Baum, an dem ein Marienbild hing. Er hat das Tränenvergießen bemerkt: Die Tränen fielen auf seine Hand. Aus den Tränen ist eine Quelle entstanden. Der Ort ist ein gemeinsamer Ort der Römisch-Katholiken und der Orthodoxen.

Neben den tränenenden Marienbildern hört man Berichte über blutschwitzende Bilder. Das eine war in *Királyfalva* (Vágkirályfalva, Kom. Pozsony, Kralová, heute Slowakei), das andere in Győr (Raab, Kom. Győr). Beide haben gegenprotestantische Züge. Das Bild von Királyfalva wurde von einem reformierten Soldat verletzt und hat infolgedessen blutige Tropfen geschwitzt. Das Originalbild ließ der Erzbischof in Wiener-Neustadt tragen. Das andere Bild stammt aus Irland und hat am 17. März 1697, am Fesstag von Hl. Patrick, dem Patron von Irland, Blut geschwitzt. Sein Kult ist bis heute in der Kathedrale zu Győr ununterbrochen erhalten.



Abb. 1. Der Hochaltar in Máriavölgy
(Mariathal, Marianka)



Abb. 2. Das verletzte und weinende
Gnadenbild in Klátóc (Klokočov)



Abb. 3. Das weinende Gnadenbild in
Máriapócs



Abb. 4. Das Tuch, womit die Tränen
Mariä abgelöscht wurden



Abb. 5. Das Gnadenbild von Kolozsvár (Cluj)



Abb. 6. Das weinende Gnadenbild von Nagyszombat (Trnava)



Abb. 7. Das Gnadenbild in der
franziskaner Kirche, Szentantal
(Nové Košariško)



Abb. 8. Baja-Vodica, Gnadenbild,
Kupferstich



Abb. 9. Das weinende Gnadenbild
in Királyfalva (Králová)



Abb. 10. Das blut-schweißende und
weinende Gnadenbild in Győr

MARIAZELL UND DIE UNGARISCHEN WALLFAHRTEN*

Die Beziehung des größten steierischen Wallfahrtsortes zu Ungarn und den überall in der Welt lebenden Ungarn reicht zurück bis ins 14. Jahrhundert. Die das Karpatenbecken bis zum 10. Jahrhundert besiedelnden und den christlichen Glauben annehmenden Ungarn besuchten im Laufe des Mittelalters die damaligen heiligen Stätten Europas (z.B. Rom, Compostela, Aachen, Loreto).¹ Parallel dazu entstanden auch in Ungarn die ältesten Wallfahrtsorte bei Heiligenreliquien und später vor allem bei Mariendarstellungen. Von den ausländischen Gnadenorten hat im Laufe der Jahrhunderte allerdings nur Mariazell ungebrochen bis heute seine Bedeutung erhalten. Zell gilt auch als ungarischer Gnadenort, seine Marien-Statue erhielt auch den Namen „*Magna Domina Hungarorum*“. Die Muttergottes von Mariazell galt bzw. gilt bis heute als „*Magna Mater Austriae*“ und „*Regina Slavorum*“. Die Geschichte dieser engen Beziehung zwischen Ungarn und Mariazell skizzenartig darzustellen, ist die Aufgabe dieser kurzer Studie.²

Die Geschichte der Beziehung

Die Gründung Mariazells datiert die Legendentradition auf das Jahr 1157. Das erste Jahrhundert war die Periode des Dynamismus des Gnadenortes und seines Ausbaues zur Siedlung. Möglicherweise sind auch in dieser Periode schon ungarischen Wallfahrer hierher gekommen, ist doch die Anziehungskraft der Wallfahrtsorte in der Phase ihrer Entstehung besonders stark und groß. Auf jeden Fall ist die Bedeutung dieses zum größten Gnadenort Mitteleuropas werdenden und alle Völker dieses Raumes – vor allem des späteren Habsburgerreiches

* Die erste, kurze Fassung des Artikels wurde unter dem Titel „Mariazell und Ungarn. Die Verehrung der Magna Domina Hungarorum.“ in: Helmut EBERHART (Hg.) *Mariazell. Schatz und Schicksal*. Steierische Landesausstellung 1996. Graz, 1996. 281–294. veröffentlicht. Hier erscheint es mit Fußnoten und erweitertem Bildmaterial.

1 BÁLINT – BARNA 1994.

2 Es ist eine Skizze, weil die Forschung die schriftlichen und gedruckten Quellen sowie die mündliche Überlieferung der mariazeller Wallfahrt aus Ungarn noch nicht methodisch gesammelt und analysiert hat. Es gibt zwar gewisse Studien mit dem Anspruch auf Zusammenfassung, aber die historischen, ikonographischen, religionsethnologischen und folkloristischen Bezüge der Verbindung des Gnadenortes mit Ungarn bieten noch viele unerledigte Aufgaben. Zu nennen sind BALOGH 1872, WONISCH O.J., BONOMI 1970, SZAMOSI 1987, TÜSKÉS 1993. 211–220. Für die Nennung der zahlreichen historischen und ethnographischen Detailstudien ist hier kein Raum.

– umfassenden Wallfahrtsortes für die Ungarn seit dem letzten Drittel des 14. Jahrhunderts gewachsen. Und der Grund dafür waren die Bautätigkeit und die Mäzenatur vom dem ungarischen König Ludwig dem Großen. Es gibt noch Fragen zu erklären – worauf die Mäzenatur des Königs ausgedehnt hatte: auf die ganze Kirche, die Erweiterung der schon stehenden Kapelle oder der Vergrößerung des Chores – das ist aber zweifellos, daß von dieser Zeit an bis zu unseren Tagen die Beziehung der Ungarn zu Mariazell und die regelmäßigen Wallfahrten aus Ungarn zu der Muttergottes in Mariazell mit wechselnden Intensität zu beobachten sind.

Die Donation des Ludwigs des Großen wird in einer lateinischen Ortsgeschichte aus dem Jahre 1487 erwähnt. In der österreichischen³ und ungarischsprachigen Literatur der späteren Jahrhunderte ist die Nachricht von der Schenkung des Königs immer vorhanden. Der ungarische Geschichtsschreiber János Thúróczy erwähnt in seiner „A magyarok krónikája“ (Chronik der Ungarn) zusammen mit der Gründung von Aachen auch den Bau der Kapelle in Zell.⁴ Der beliebt werdende Gnadenort erhielt 1399 von Papst Bonifatius IX. den vollen Ablass. Vermutlich wurde damals der von König Ludwig dem Großen geförderte Kirchenbau abgeschlossen.⁵ Eine um 1500 entstandene Notiz zählt die Länder und Provinzen auf, aus denen Wallfahrer nach Mariazell kommen: neben Italien, der Schweiz, Brabant, Frankreich, Kärnten, Krain und Kroatien ist auch Ungarn angeführt.⁶ Aber auch schon vor dieser Zeit haben wir Kenntnis von Wallfahrern aus Ungarn. Leider verzeichnen die Quellen nur die Namen der bedeutenderen Besucher. So ist z.B. um 1430 und dann noch mehrfach später König Sigismund nach Mariazell gepilgert.⁷

Im Februar 1440 wollte die verwitwete Königin Elisabeth vor der baldigen Geburt ihres Sohnes, des späteren Ladislaus V. (Posthumus), diesem die ungarische Heilige Krone sichern, weshalb sie sie von ihrem Aufbewahrungsort Visegrad durch ihre Hofdame stehlen ließ. Diese, die Frau von János Kottanner, gelobte während diesem großen und nicht ungefährlichen Vorhaben, im Erfolgsfalle barfuß nach Mariazell zu pilgern und, solange sie dieses Gelübde nicht erfüllt hat, nicht auf Federn zu schlafen.⁸ 1457 war der ungarische König Ladislaus V. selbst hier.⁹ Von einem Pilgerweg von König Matthias Corvinus nach Mariazell haben wir keine Kenntnis,¹⁰ dennoch bewahrt die Schatzkammer mehrere für Schenkungen von Matthias Corvinus gehaltene Gegenstände auf: einen Hausaltar, ein Meßgewand und das eine Nymphe zeigende Goldschmuckstück, das 1491 nach Mariazell gekommen sein mag.¹¹ Der Tradition nach soll

3 Eine 1487 geschriebene lateinische Geschichte des Ortes zitiert SZAMOSI 1987. 321.

4 THÚRÓCZY 1980. 265.

5 SZAMOSI 1987. 322.

6 WONISCH O.J. 3.

7 BALOGH 1872. 686.

8 Frau von János KOTTANNER 1979. 22. (In ungarischer Sprache veröffentlicht.)

9 BALOGH 1872. 686.

10 WONISCH 1950. 86–87. Zitiert von SZAMOSI 1987. 322.

11 RODLER 1907, SZAMOSI 1987. 323. Nach Ansicht einiger stammt der Hausaltar von Matthias II. (von Habsburg).

der für sein tragisches Schicksal bekannte ungarische König Ludwig II. mit seiner Gemahlin, der jungen Königin Maria, zweimal in Mariazell gewesen sein und der Schatzkammer der Gnadenkirche ihre Hochzeitsgewänder geschenkt haben.¹²

Zu dieser Zeit waren die sog. Zwangswallfahrten nicht selten. Auch eine Brassóer (Kronstadt, Siebenbürgen) Angabe von 1493 bezeugt, daß die Beichtväter ihre Gläubigen als Buße und Penitenz zu Wallfahrten nach Rom, *Mariazell*, Loreto oder Santiago de Compostela zu verpflichten pflegten.¹³

Einen gewissen Rückgang der Wallfahrten nach Mariazell verursachten die Reformation und parallel mit ihr die Türkenherrschaft über einen Teil des Königreichs Ungarn, die ständige Türkengefahr und die Existenzunsicherheit.

Zu einem erneuten Aufschwung kam es erst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in der sich in der Barockzeit neuorganisierenden katholischen Kirche, im engen Zusammenhang mit dem Neubau Mariazells, den der kaiserliche Hof unterstützte.

Die Schlacht König Ludwigs des Großen gegen die Türken, den wunderbaren Traum und das Gelübde des Königs hat die Wallfahrtsliteratur vom 17.-20. Jahrhundert detailliert beschrieben. Es erwähnt sie im Zuge seiner Darstellung der Marien-Gnadenbilder der Welt der Palatin Pál Esterházy¹⁴ und nach ihm auch Ladislaus Nedeczky¹⁵. Im 19. Jahrhundert popularisierte auch Augustinus Balogh¹⁶ vor allem in kirchlichen Kreisen die Geschichte weiter. Eines ist sicher: Als Schenkung von König Ludwig dem Großen entwickelte sich das sog. Schatzkammerbild seit dem 15. Jahrhundert aus einem Motivbild zum Gnadenbild von Mariazell, das außer den Ungarn auch andere hierher pilgernde Völker verehren.¹⁷

Neben den Jahrestagen der Gründung von Mariazell (1157) wurden die Zentenarien der Schenkung Ludwigs des Großen ebenfalls gefeiert. Als besonders erwähnenswert beschreiben die Berichte die Festlichkeiten von 1764.¹⁸ Die mittelbare Wirkung dieser Feste können wir nicht unberücksichtigt lassen. Dasselbe ist von den ungarischen Gegenständen in der Gnadenkirche zu sagen, von den in ihr befindlichen, den ungarischen Heiligen geweihten Kapellen, den Statuen der ungarischen Heiligen. Sie sind allein mit ihrer Anwesenheit Attribute der Beziehung zwischen dem Gnadenort und den Ungarn und damit Anreize zu Wallfahrten. Das ist eine symbolische „Inbesitznahme“ des Gnadenortes.

Ein Zeichen dieser Beziehung war die Neuerrichtung der Mariazeller Kirche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts selbst. Dieser Umbau stärkte die ungarischen Bezüge des Gnadenortes weiter, denn das Beispiel der Habsburger

12 SZAMOSI 1987. 323. Die Kleidungsstücke kaufte 1928 das Ungarische Nationalmuseum, seither sind sie in der dortigen Sammlung zu sehen.

13 SCHULLER 1931.

14 ESTERHÁZY 1690. 88–91, 1696. 45–47.

15 NEDECZKY 1739. 25–27.

16 BALOGH 1872. 680–688.

17 Dazu ist zu bemerken, daß Ludwig der Große in Ungarn und auch im Ausland reiche Stiftungen zur Versorgung ungarischer Wallfahrer und Entwicklung der Gnadenorte getan hat: in Aachen und Czeszochowa/Tschenstochau. Vgl. THOEMMES 1937., PÁSZTOR 1940.

18 BALOGH 1872. 688.

hatte die ungarische Aristokratie ermuntert: von den zwölf Seitenkapellen wurden vier von ungarischen Magnaten gegründet und drei von den vier zur Verehrung ungarischer Heiliger. Die St.-Stephans-Kapelle ließen Ferenc Nádasdy und seine Ehefrau Julianna Esterházy 1662 erbauen, die St.-Ladislaus-Kapelle gründete 1685 der Fürstprimas von Esztergom (Gran) György Szelepcsényi als seine Grabstätte und zur Verehrung des heiligen Königs. Die St.-Emmerich-Kapelle entstand 1777 aus einer Spende von Graf Miklós Draskovich. Die vierte Kapelle ungarischer Gründung ließen Palatin Pál Esterházy und seine erste Frau Orsolya Esterházy 1680 zu Ehren der heiligen Katharina errichten.¹⁹

Pál Esterházy, der seiner katholischen Kirche auch mit seinen Büchern²⁰ diente, nimmt in der Geschichte der Mariazeller Wallfahrten eine besondere Stellung ein. Er weilte selbst bei 58 Gelegenheiten in Mariazell. Die Mariazeller Quellen erwähnen ihn erstmals 1655, als er sich mit seiner Frau und fünf Kindern in die Rosenkranzbruderschaft einschrieb. 1688 stiftete seine zweite Ehefrau Éva Thököly dem Gnadenort die Darstellung eines Säuglings. Im Jahr darauf schenkten sie zur Erinnerung an die glückliche Verschonung ihrer Güter Fraknó/Forchtenstein – Forchtenau und Kismarton/Eisenstadt bei der Belagerung Wiens durch die Türken im Jahre 1683 ein großformatiges Motivbild.²¹ In der Zeit danach organisierte er auf seinen Gütern die Wallfahrten nach Mariazell, deren Gipfelpunkt die große Pilgerfahrt nach Mariazell war, aus Dank für den großen Sieg am 19. August 1691 bei Zalánkemén (Stari Slankamen, heute Serbien), über das türkische Heer. Damals wurde in der Prozession das Schatzkammerbild getragen.²² Den Aufzeichnungen nach war dies eine der größten Zeller Wallfahrten. An dieser sog. „Palatinsprozession“ nahmen 11.000 Menschen teil, unter ihnen Esterházy's Familie und das Gesinde seiner Güter. An dem mit barockem Pomp ausgerichteten Einzug in Mariazell waren Musikanten, festlich gekleidete Herolde und Sänger beteiligt. Mehrere hundert Teilnehmer trugen Fahnen in der Prozession, 665 weißgekleidete Mädchen trugen Bilder und Statuen, und die Rosenkranzgeheimnisse wurden von 15 kostümierten Gestalten in roten, weißen und goldfarbigen Gewändern symbolisiert.²³

Dem Beispiel von Palatin Pál Esterházy folgten auch andere Magnaten und Prälaten. Zu den im 17. Jahrhundert bekannten Familien des Hochadels (Esterházy, Nádasdy, Erdődy, Zichy) kamen zu Beginn des 18. Jahrhunderts neue Familien aus Ungarn und Siebenbürgen hinzu (Korniss, Koháry, Maholányi, Pálffy, Szentiványi, Bornemissza, Szirmay).²⁴ Erinnerungen an ihre Zeller Wallfahrten sind die vielen wertvollen Motivgeschenke, die bis heute in der Schatzkammer der Kirche zu besichtigen sind.

¹⁹ Vgl. SZAMOSI 1982. 324–325.

²⁰ Zu seiner literarischen Tätigkeit s. SEMMELWEIS 1961.

²¹ Tüskés 1993. 214.

²² SZILÁRDFY 1984. Abb. 14., ungarisches Gnadenbild mit Schlachtenszene. Die Familie Esterházy schenkte damals dem Gnadenort auch ein viereinhalb Fuß hohes Sakramentshäuschen. Siehe noch GALAVICS 1986. 106, 108–110.

²³ HOMAN – SZEKFÜ 1939. 408.

²⁴ Tüskés 1993. 214.

Auch in der Neuzeit sind viele von den ungarischen Prälaten und Bischöfen nach Mariazell gewallfahrtet. Eröffnet wurde die Serie 1646 durch den Erzbischof von Kalocsa János Püsky, der zur Erinnerung an seine Errettung vor den Türken eine mit einem goldenen Herzen verzierte goldene Tafel zum Gnadenort mitbrachte.²⁵ Den entscheidenden Anreiz bot das Beispiel des 1680 die Kapelle erbauen lassenden und später hier beerdigten Erzbischof von Esztergom, György Szelepcsényi.²⁶ Zell besuchten 1699 Agoston Szász, Bischof von Győr/Raab, und 1718 der Erzbischof von Kalocsa Imre Csáki.²⁷ Der Maria Theresia krönende Erzbischof von Esztergom, Imre Esterházy, schenkte der Kirche 1745 einen vergoldeten Kelch. Im Laufe des 18.-19. Jahrhunderts beschenkten mehrere Mitglieder des ungarischen hohen Klerus und zahlreiche Magnatenfamilien die Gnadenkirche reich.

Die erste bekannte Schenkung des Hochadels war das Motivbild von Pál Zichy, welches er für die glückliche Befreiung aus der Gefangenschaft des Fürsten von Siebenbürgen, Gábor Bethlen, gestiftet hatte.²⁸ Die Perlenkette auf dem Schatzkammerbild schenkte 1861 Gräfin Lujza Batthyány zum Gedächtnis ihrer Vermählung. Im Laufe der napoleonischen Kriege verlegte man 1809 die Schätze des Gnadenortes vor der Requirierungen der französischen Truppen ins ferne ungarische Temesvár (dt. Temeswar, rum. Timișoara).

Seit dem 17.-18. Jahrhundert folgten immer mehr einfache Menschen dem Beispiel des ungarischen Hochadels und der Geistlichkeit und besuchten Mariazell: Bauern, Handwerker und Bürger. Die Motivbilder und Motivgegenstände der Mariazeller Schatzkammer sind von ungarischen Gesichtspunkt noch nicht inventarisiert und ausgewertet. Das älteste Andenken daran ist (war?) das sog. *Schemnitzer Bild* aus der Mitte des 17. Jahrhunderts. Wir kennen auch ein Beichtzettel aus Mariazell vom Ende des 17. Jahrhunderts, welches im Moorer Kapuziner Kloster gefunden wurde. Eine Analyse der handschriftlichen und gedruckten Mirakelbücher ergibt sogar, daß die Rolle der Pilger der oberen Stände von der Mitte des 18. Jahrhunderts an zurückging.²⁹ Diese Mirakelbücher berichten von vielen Wallfahrten unterer Volksschichten. Damals erstreckte sich der Einflußbereich des Gnadenortes auf ganz Ungarn,³⁰ nicht nur auf das nahe Transdanubien, sondern auch – aber natürlich in verringertem Maße – auch auf die ferne Große Ungarische Tiefebene und auf Siebenbürgen. Das Gedenken an den Besuch der einfachen Menschen wird durch viele Motivbilder aus dem 19.-20. Jahrhundert in der Schatzkammer auf dem Chor der Kirche bewahrt. Diese sind von der ungarischen Forschung noch nicht erfaßt worden. Unter den älteren Bildern sind das Motivbild der Stadt Szeged (dt. Segedin)³¹ aus der Zeit der Pestepidemie von

25 Tüskés 1993. 213.

26 Tüskés 1993. 213.

27 BALOGH 1872. 686.

28 Tüskés 1993. 213.

29 Tüskés 1993. 215.

30 Tüskés 1993, Karte 217.

31 BÁLINT 1958, 1981. 170.

1709 und auch mehrere Votivbilder westungarischer, heute teilweise burgenländischer Siedlungen gut bekannt.³²

Die in deutscher Sprache herausgegebenen Reisebücher von Mariazell dienten auch den Ankömmlingen aus Ungarn. Zu außerordentlichen, festlichen Anlässen, wie z.B. der ungarischen nationalen Wallfahrt von 1857 aus Anlaß des 700jährigen Jubiläums des Gnadenortes, wurde eine Sonderausgabe herausgegeben.³³ Sogar die damaligen ungarischen Zeitungen, wie die beliebte *Vasárnapi Újság* (Sonntagszeitung) schon im Sommer 1857, schrieben Artikel über die Geschichte von Mariazell, womit sie die Leser auf die Landeswallfahrt im September vorbereiteten, und berichteten später auch von der vom Fürstprimas János Scitovszky geführten Wallfahrt selbst. Landeswallfahrten der Ungarn nach Mariazell existieren bis heute.

Vor allem in Westungarn verbreitete sich eines der ältesten ungarischsprachigen Mariazeller Wallfahrtsbücher, das nach der Marien-Invokation im alttestamentlichen Hohelied (4,15) den Titel „*Élő vizeknek kúttya*“ (Brunnen des lebenden Wassers) erhielt und 1753 in Steyr erschien. Sein Vorbild mag das ein halbes Jahrhundert ältere Buch sein, das wunderbare Heilungen, Gebeterhörungen aus der Zeit 1690–1700 enthält, darunter auch Fälle von Bewohnern Ungarns oder in Ungarn stationierten deutscher Soldaten.³⁴

Im 17.-18. Jahrhundert taten viele ungarische Ortschaften Gelübde über jährliche Wallfahrten. Regelmäßige Wallfahrten suchten Mariazell aber vor allem aus jenen west- und nord-ungarischen Städten auf, die einen erheblichen deutschen Bevölkerungsanteil hatten (z.B. Pozsony/Prefßburg/Bratislava, Szombathely/Steinamanger, Kőszeg/Güns, Sopron/Ödenburg).³⁵ Dazu kommt noch die erhebliche Zahl der Siedlungen, die sich den Jubiläumswallfahrten anschlossen, 1857 z.B. Prozessionen aus dem fernen Banat, aus der Tiefebene und dem Gebiet an dem Fluß Ipoly (Eipel) ebenso wie aus dem nahen Transdanubien und dem westlichen Oberungarn.³⁶ In mehreren Gemeinden gab es eine Wallfahrtsbruderschaft zur Organisierung der Pilgerreisen. Vermutlich verlieh man, als in Bátorfő 1832 die Mariazeller Bruderschaft gebildet wurde, diesen Vereinigungen die Form einer Gesellschaft. Es ist eine Drucksache von 1872 erhalten geblieben, in der als Ziel der Bruderschaft festgelegt ist, die Verehrung der Hl. Dreifaltigkeit und der Jungfrau Maria, das Seelenheil der Katholiken und die geistliche Erbauung zu fördern. Ihre Wallfahrtsfahne ist unter den Gegenständen des Kircheninterieurs noch vorhanden. Auf der einen Seite befindet sich das Bild der Trinität und auf der anderen das der Zeller Maria.³⁷ Ab Ende des 19. Jahrhunderts wurde Mariazell ein beliebter Zielpunkt des Massenpilgertourismus, wohin auch Sonderzüge die Wallfahrer brachten. Heutzutage, nach der politischen Wende in Ungarn,

32 GRABNER 1958. 5–6. Weiteres über das Burgenland bzw. Norwestpannonien s. FASCHING 1991. 44–83.

33 Maria Czelli Liliomok (Lilien von Maria Zell) o.J.

34 JAHRVOGEL, H. Puteus aquarum viventium ... Steyr 1700.

35 Tüskés 1993. 215.

36 Mária Czelli Liliomok, o.J.

37 BARNA – HERMANN 1993.

beschäftigen sich spezielle Reisebüros mit der Organisation der Wallfahrten. Mariazell besitzt einen hervorragendem Platz auf der Liste ihrer Angebote.

Mariazells Wirkung auf den ungarischen Katholizismus und die Volksfrömmigkeit

Die Ausstrahlung Mariazells zeigt sich darin, daß man in vielen Orten Ungarns und selbst im fernen Siebenbürgen Kopien der Zeller Marienstatue begegnen kann. Denn das Bild vom Hauptaltar von Mikháza (rum. Călugăreni), ließ Kanzler Graf Zsigmond Korniss 1711 aus Wien holen. Und der letzte charakteristische Vertreter der barocken Bildhauerschule von Kolozsvár (dt. Klausenburg, rum. Cluj-Napoca), Simon Hoffmayer (ges. 1800) fertigte im Auftrage der Witwe von János Haller eine „Mária Czelli Statua“ (Mariazeller Statue) für einen der Altäre von Szőkefalva (rum. Seuca), die allerdings inzwischen zerstört ist.³⁸ Kopien der Statue stehen in der Kapelle zum Heiligen Kreuz in Nagyszeben (dt. Hermannstadt, rum. Sibiu), auf dem Zeller Altar der Minoritenkirche in Miskolc (1740), auf einem Nebenaltar der römisch-katholischen Kirche in Szentendre (dt. Sankt Andrä), auf dem Hauptaltar der Hl. Dreifaltigkeitskirche in Győr (dt. Raab), auf dem Mariazeller Altar aus der Mitte des 18. Jahrhunderts in der Kirche der Benediktinerabtei Tihany, auf dem Altar der Mariazeller Kapelle der Franziskanerkirche in Pozsony (dt. Preßburg) (18. Jh.), in der Kirche der Elisabethinerinnen in Buda (dt. Ofen), in der Innenstädtischen Pfarrkirche Budapest und gewiß auch noch anderswo. Eine solche Kopie dient auch in Eger als Giebelstatue am Gebäude des Priesterseminars.³⁹ Auf der Tiefebene, in der Sankt Martin Pfarrkirche, Kunszentmárton, befindet sich ein Tabernakelbild, Nonnenarbeit mit Polionverzierung (Mitte des 18. Jhs), die die Mariazeller Jungfrau darstellt. Wahrscheinlich ein Zeichen dafür, daß sich das Einzugsgebiet des Wallfahrtsortes schon im 18. Jahrhundert bis in die Große Ungarische Tiefebene hinausdehnte.⁴⁰

Vier der in Ungarn befindlichen Kopien der Groß-Mariazeller Gnadenstatue sind zu Objekten selbständiger Wallfahrtsverehrung geworden: in Celldömölk im Kom. Vas, in Óbuda (dt. Altöfen-Kiscell), in Szekszárd im Kom Tolna und in Pozsony (Preßburg), in der Kirche am Tiefen Weg. Die Kopie von Celldömölk brachte 1729 der Benediktiner Odó Koptik, einstiger Schatzmeister und Sprecher der Mariazeller Kirche, mit sich, als er 1731 zum Abt von Dömölk ernannt wurde. Unter seiner Leitung wurde Mitte des 18. Jahrhunderts die zerstörte Dömölker Abtei nach dem Vorbild der Zeller Kirche wiederaufgebaut. In der Benediktiner-Pfarrkirche wurde nach Mariazeller Muster über Statue und Altar ein steinernes Zelt errichtet. Beim Brunnengraben während der Bauarbeiten fiel auf den einen Arbeiter ein schwerer Stein, aber er wurde durch die Fürsprache der Jungfrau

38 B. NAGY 1977. 95.

39 SZILÁRDFY 1984. 10.

40 JÓZSA 2001.

Maria vor dem Tode gerettet. Das ist das Gründungswunder von Celldömölk, das auch auf dem Deckengemälde der Schatzkammer verewigt wurde. Später geschahen hier viele wunderbare Heilungen und Gebetserhörungen, deren Erinnerung über die Mirakelbücher hinaus durch viele in Kirche und Schatzkammer befindliche Motivbilder größtenteils aus dem 19.-20. Jahrhundert bewahrt wird. Die Gnadenstatue wurde in den ersten Jahren ihres Kultes von Odó Koptik als *“beata Virgo Maria de Bona Fortuna”* propagiert.⁴¹ Später, im 19. und 20. Jahrhundert wurden weitere Mirakel- und Gebetsbücher über den Wallfahrtsort, vorwiegend von Benediktinern zusammengestellt und veröffentlicht. Das letzte Büchlein ist im 200. Jubiläumsjahr 1948 unter dem Titel: *„A magyar Mária-Cell kegyhelyének ismertetése”* (Beschreibung des Gnadenortes der ungarischen Maria-Zell).⁴²

Während die Geschichte der Celldömölker Wallfahrt als im Laufe der Jahrhunderte ungebrochen bezeichnet werden kann, erlebte die Zeller Statuenkopie in der Pfarrkirche von Óbuda-Kiscell ein anderes Schicksal. Sie hatte die Familie Zichy am Beginn des 18. Jahrhunderts anfertigen lassen und in der Kapelle ihres Óbudaer Schlosses aufgestellt. Als dann aber 1738 das Trinitarier-Ordenshaus erbaut war, brachte man die im Rufe der Wundertätigkeit stehende und verehrte Statue in die Ordenskirche. Unter Verwaltung der Trinitarier blühten die Wallfahrten noch mehr auf, doch wurde das Kloster 1784 durch Verordnung Kaiser Josephs II. aufgelöst, und seither steht die Statue auf einem Nebenalтарь der Pfarrkirche Peter und Paul von Óbuda, und ihre Wallfahrtsverehrung hat aufgehört.⁴³

An dem dritten Gnadenort mit Zeller Bezug ist der Kult heute lebendig. In den Weinbergen von Szekszárd wurde nach einer Pestepidemie im 18. Jahrhundert eine Motiv-Kapelle gebaut, auf deren Altar eine mit dem Original der Maria-zeller Gnadenstatue in Berührung gebrachte Kopie aufgestellt wurde.⁴⁴ Nach Augustinus Balogh wurde die Statue früher in der Kapelle des Hospitale Hispanicum, des Spanischen Krankenhauses in Wien, verehrt. Nach der Auflösung des Krankenhauses zur Zeit Josephs II. kam sie an ihre heutige Stelle. Seit dem 18. Jahrhundert stand dort eine Einsiedelei, weshalb die Stelle *Remetekápolna*, Einsiedlerkapelle, heißt.⁴⁵

Nach der Pestepidemie von 1713 hat ein Bürger unter dem Kalvarienberg von Pozsony (Preßburg), am Tiefen Weg, aus Dank und als Gelübde eine Kapelle bauen lassen, in der er eine Steinkopie der Zeller Gnadenstatue aufstellte. Die Kirchenweihe am 5. August, dem Fest Maria Schnee, ist bis heute bei den Preßburger Bürger beliebt.⁴⁶

Nach der Befreiung von der Türkenherrschaft entstanden in Ungarn im 18. Jahrhundert vor allem durch die einwandernden Deutschen mehrere Mariahilf-Wallfahrtsorte. Für die schnell wachsende Beliebtheit dieses Gnadenbildtyps

41 SZILÁRDFY 1984. 25–26.

42 PAUSZ – VEKERLE 1834.; KÜHÁR 1918.; NEMES 1948.

43 VARGA 1947. 63–66.

44 BARNÁ 1991. 194.

45 BALOGH 1872. 459–460.

46 SZILÁRDFY 1994. 25.

spielte nach Erkenntnis von Zoltán Szilárdfy eine große Rolle, daß die damalige Anschauung den Mariahilf-Bildtyp mit dem des Zeller Schatzkammerbildes identifizierte, also von vornherein eine ungarische Beziehung hergestellt war.

Regelmäßige Gruppenwallfahrten besuchten Mariazell im allgemeinen ein- bis zwei-jährlich. Nach einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1678 kamen die Pozsonyer (Preßburger) zweijährlich und die aus Szombathely (Steinamanger) jährlich zum steirischen Gnadenort.⁴⁷ Aus dem 18. Jahrhundert kennen wir Reisepässe, die auf Mariazeller Gelübdewallfahrten zeugen.⁴⁸ Die Pilger aus Bátorfő unternahmen die dreiwöchige Reise im allgemeinen alle zwei bis drei Jahre. Sie wurden stets von einem die Wegstrecke gut kennenden Wallfahrtsführer begleitet, zum letzten Mal 1912. Die Pflichten des „Führers“ wurden durch lokale mündliche und schriftliche Traditionen bestimmt.⁴⁹ Die Bátorfői zogen am 5. August los, um am 15. August zu Fuß in Mariazell einzutreffen. Die detaillierte Beschreibung ihres Pilgerweges ist erhalten geblieben.⁵⁰ Pro Tag gingen sie durchschnittlich 30–40 km. Jeden Tag begannen sie ihren Weg am frühen Morgen und hielten erst am Mittag eine längere Pause. Zur Vorbereitung des Quartiers sandte man immer zwei Mann mit einem gemieteten Wagen voraus. Unterwegs kehrten sie in jede Kirche zu einer kurzen Andacht ein. Ihre Strecke stimmte auf österreichischem Gebiet mit der Wallfahrtsstraße von Wien nach Mariazell überein, mit der „*via sacra*“. Hinter Tünnitz besuchten sie die Siebenbründlkapelle. Gemäß der Beschreibung und Erinnerungen „taufte“ man an diesem Brunnen die zum ersten Male nach Mariazell pilgernden Wallfahrer.⁵¹ Andachten wurden auch in den Kirchen von Annaberg, Joachimsberg und Josephsberg gehalten. Vor Mariazell erwähnen die Rückerinnerungen eine *verdammte Wiese*, auf der sich die Wallfahrer auf ihren Einzug in Mariazell vorbereiteten: sie wuschen sich, zogen ihre Festkleider an, die Mädchen steckten sich einen Myrtenkranz ins Haar.

In Mariazell wurden die von Osten her kommenden Ungarn an der Kirchenmauer von den Statuen des hl. Stephan und hl. Emmerich empfangen. Am Hauptportal der Kirche erwartete sie die Statue König Ludwigs des Großen. All das erweckte in den Pilgern den Eindruck, zu Hause zu sein.

Während etwa bis zum Ersten Weltkrieg – vor allem zur Zeit der österreichisch-ungarischen Monarchie – das Überschreiten der Grenzen schnell und unbürokratisch geschah, wurde es seit dem Friedensdiktat von Trianon umso mehr erschwert. Zur Beschleunigung des Grenzübertrittes stellte man 1928 gemäß einer Verordnung des ungarischen Innenministeriums Wallfahrerausweise aus.⁵²

Den Quellen gemäß war der häufigste Beweggrund einer Wallfahrt in der Barockzeit irgendeine Notsituation und ein im Zusammenhang mit ihr abgelegtes

47 Tüskés 1993. 215.

48 BARNÁ 1996. Die Reisepässe nach Wallfahrtsorten sind in Ungarn noch nicht genug ausgewertet und analysiert.

49 Vgl. BÁLINT – BARNÁ 1994. 248–250.

50 Vgl. BARNÁ – HERMANN 1993.

51 BARNÁ 1991.; BARNÁ 1995.

52 BÁLINT – BARNÁ 1994. 162.

Gelübde. Das Gelöbnis zu großartigen Gruppenprozessionen wurde allgemein von Naturkatastrophen (z.B. Erdbeben) und Epidemien motiviert.⁵³ Das belegen die Votivbilder von Pozsony (Preßburg) (1654), Szeged (1709) und Győr (1763) in Mariazell. Der einzelne gelobte zumeist bei Krankheiten eine Wallfahrt nach Zell. Das belegen die von ungarischen Wallfahrern stammenden Votivgegenstände, Haarzöpfe, Brautkränze, Geld.⁵⁴ Am Ende des 19. Jahrhunderts machten viele vor dem Aufbruch noch ihr Testament.⁵⁵ Ein Erinnerungsgegenstand an die am Gnadenort verbrachte Zeit und gleichzeitig ein Beweis für die Pilgerfahrt war im 17.–18. Jahrhundert der Zeller Beichtzettel. In späteren Zeiten wurden sie nicht mehr verwendet.⁵⁶ Den Einfluß von Mariazell glauben wir an den auch in Ungarn zu findenden kleinen, mehrfach gefalteten Schluckbildern zu entdecken, die gegen Krankheiten hinuntergeschluckt wurden.⁵⁷ Zunehmend verbreiteten sich dagegen im 19. Jahrhundert die an den Gnadenort gebundenen gedruckten Liederhefte, deren Inhalt sich allerdings im Laufe des 20. Jahrhunderts umgestaltete, da die Massenverkehrsmittel den Pilgerweg abkürzten, so daß die für einen langen Weg und seine einzelnen Stationen zusammengestellte Liederordnung überflüssig wurde. Die schnelle Reise machte die Haltestationen und Unterkünfte überflüssig, andererseits ermöglichte sie, die Wallfahrt mit Ausflügen und dem Tourismus zu verbinden.

In ihrem Bericht über die am Gnadenort verbrachte Zeit erwähnen die Erinnerungen neben den Andachten und der Messe den Besuch der Schatzkammer und den Einkauf von Wallfahrtsgeschenken. Ein traditionelles Andenken war der aus Westtransdanubien bekannte, in einem Kreuz endende Zeller Stab. Auf Mariazeller Einfluß hin kamen die Andenkenfotographien auf.⁵⁸ Ein im transdanubischen Kunsthandwerk im 19.–20. Jahrhundert beliebtes Motiv war die Darstellung der Zeller Jungfrau auf geschnitzten, gestochenen und mit rotem Wachs verzierten Spiegelschachtel.⁵⁹ Viele Hinterglasbilder mit der Darstellung der Zeller Maria schmückten die Wände transdanubischer und oberungarischer Wohnungen, und ihre unterschiedlich großen bemalten hölzernen Statuen finden sich als beliebtes Wallfahrtsandenken in den Giebelnischen von Bauernhäusern bzw. in den Herrgottswinkeln der Zimmer in der Kleinen Tiefebene (Westungarn).⁶⁰ Für solche Statuen nähte man in der Jahrhundertmitte aus dem Hochzeitskleid ein Gewand und legte den Brautkranz und den Strauß des Bräutigams daneben. Die Braut trug eine Zeller Münze um den Hals, damit empfahl man seine Ehe dem Schutz

53 Tüskés 1993.113.

54 BÁLINT – BARNA 1994. 232.

55 BÁLINT – BARNA 1994. 162.

56 BÁLINT – BARNA 1994.126. (Abbildung)

57 SZILÁRDFY 1984. 23., BÁLINT – BARNA 1994. 140.

58 Vgl. BÁLINT – BARNA 1994. 283. (Abbildungen) S. noch die Autobiographie eines Wallfahrtsführers, publiziert von BÁLINT 1942.

59 HOFER – FÉL 1975. Abbildung 299.

60 K. CSILLÉRY 1991. 30–43, S. LACKOVITS 1991. 44–66., BARNA 1994.

der Zeller Maria.⁶¹ Möglicherweise läßt sich der Brauch der Wallfahrtstaupe mit Mariazell in Zusammenhang bringen. Sicher ist, daß es nur aus dem pannonischen Raum Angaben dafür gibt.⁶²

Die Bedeutung Mariazells für die ungarische Volksfrömmigkeit

Mariazell hat in der Geschichte der ungarischen Wallfahrten eine sehr wichtige Rolle gespielt. Das zeigte und zeigt sich nicht nur an den Filiationen, sondern auch daran, daß es fast das gesamte Gebiet Ungarns in seinen Einflußbereich zog – wenn auch in Richtung Osten, d.h. nach Siebenbürgen, in immer geringerem Maße. So mag es einer der wichtigsten Gestalter der Wallfahrtspraxis gewesen sein und eine Fülle von Wallfahrtstraditionen ausgestrahlt haben.

Im Anfangsstadium der Beziehungen mag die Gründung König Ludwigs des Großen im 14. Jahrhundert sehr wichtig gewesen sein, indem das Beispiel des Königs eine Art Muster auch für Magnaten, hohen Klerus und dann andere Schichten (Adlige, Bürger, Bauer) darstellte. Doch für die viele Jahrhunderte dauernde intensive Beziehung ist dies keine ausreichende Erklärung. Wichtig mag auch die geographische Nähe gewesen sein, schließlich war Mariazell der Wallfahrtsort Mitteleuropas mit der größten internationalen Bedeutung. Darüber hinaus dient aber auch die Schicksalsgemeinschaft des pannonischen Raumes im 17.-19. Jahrhundert als weitere Erklärung der Beziehung zwischen Mariazell und den Ungarn. Diese zeigte sich nicht nur in der zunehmend engeren Beziehung zum Haus Habsburg, sondern auch in der Türkenbedrohung und der schwächeren bzw. kürzere Zeit dauernden Wirkung der Reformation. Dies schuf im großen und ganzen ein ähnliches gesellschaftliches und ideologisches Umfeld in West- und Nordungarn, dem sog. Königlichen Ungarn, und in den östlichen österreichischen Ländern, Steiermark und Niederösterreich. Beeinflußt, und offensichtlich weiter verstärkt wurde diese noch dadurch, daß in den westungarischen Städten sehr viele deutschstämmige Einwohner lebten. Auch die sich im 16. Jahrhundert auflösenden oder lockernden Wirtschaftsbeziehungen zu den im Landesinneren liegenden Gebieten unter türkischer Besetzung verstärkten die Verflechtung dieser Regionen. Die sich seit dem 17.-18. Jahrhundert ansiedelnden Deutschen wendeten sich ebenfalls oft dem nächsten großen österreichisch/deutschen Gnadenort zu. Dessen Einfluß und Anziehungskraft erhöhten noch die ständischen Beziehungen sowie auch die Anwesenheit des Benediktinerordens. Im 18. Jahrhundert verstärkten die Verbindung auch die in Ungarn entstandenen Zeller Filiationen, die sehr oft die Wallfahrer weiterlenkten nach Groß-Mariazell. Mariazell war der Ungarn nächstliegende von dem international bedeutenden

61 Aus dem Nachlaß von Sándor BÁLINT, Móra Ferenc Museum Szeged, B. 136–84.

62 BARNA 1993.

Gnadenorten, so nahe, daß man es von der Mitte des Landes in zehntägiger oder zweiwöchiger Wallfahrt zu Fuß erreichen konnte. Vielleicht deshalb findet man im 18. Jahrhundert manche Wallfahrten nach Mariazell, die sich mit damaligen Reisepässen verbunden waren.⁶³ Die zum Ende des 19. Jahrhunderts, bis zur Jahrhundertwende bedeutete es deshalb auch das klassische Ziel, den Endpunkt der Fernwallfahrten zu Fuß. Mit dem Auftauchen der Massenverkehrsmittel änderte sich aber diese Rolle. Teilweise steigerten sie diese, denn schließlich konnte man hierher einfacher auch so gelangen, daß man entweder den Hin- oder Rückweg ganz oder teilweise zu Bahn oder Schiff machte, teilweise aber lenkte das im Ausbau befindliche Eisenbahnnetz die Massen der ungarischen Pilger auch nach anderen Gnadenorte, wie Lourdes und Rom. Diese als Blütezeit zu betrachtende Periode – mit einem vorübergehenden Rückgang an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert – reichte bis zum Ersten Weltkrieg. Die nach ihm entstandenen Nationalstaaten mit ihrer Abgrenzung von einander, die schärfer, d.h. trennender werdenden Landesgrenzen erschwerten die Wallfahrten ins Ausland. Zwischen den beiden Kriegen, besonders nach dem Anschluß Österreichs, verringerte sich die Anziehungskraft Mariazells in großem Maße, auch wenn es Wallfahrtsziel blieb. Seine Wichtigkeit für die Ungarn wuchs erst wieder nach 1948, nach der kommunistischen Machtübernahme in Ungarn. Für die vor der Unterdrückung des sozialistischen Systems und der Kirchen- und Religionsverfolgung fliehenden Emigranten mochte das an ungarischen Erinnerungen reiche Mariazell die einzige geistliche Klammer mit der verlassenen Heimat, dem Ungarntum, den in die Nachfolgestaaten gelangten ungarischen Minderheiten und den ungarischen Katholizismus darstellen. Seit den 1950er Jahren erstarkte der nationale Charakter und die politische Definiertheit der ungarischen Wallfahrten nach Mariazell – Charakteristiken, die nach der Niederschlagung der ungarischer Revolution von 1956 noch weiter an Bedeutung gewannen. Mariazell wurde der einzigste, von den Exil-Ungarn erreichbare „ungarische“ Wallfahrtsort in der freien Welt.⁶⁴ Gesteigert wurde dies noch durch die Beerdigung, das Grab und das Museum von Kardinal József Mindszenty in Mariazell (1975). Auf diese Weise konnte der steierische Gnadenort zum ungarischen nationalen Wallfahrtsort, zum Symbol des Protestes gegen den Kommunismus werden.⁶⁵ Dieses Charakteristikum blieb bis zu den Jahren des sog. politischen Systemwechsels bestehen, danach strukturierte es sich allerdings schnell um. Bis heute hat Mariazell aufgehört, Symbol des nationalen Widerstandes, des unterdrückten ungarischen Katholizismus und allgemein des Ungarntums zu sein. Die leiblichen Überreste József Mindszenty wurden in die Heimat, nach Esztergom, überführt, die katholische Kirche offiziell seine Heiligsprechung betreiben, und der Nationalcharakter ist betont auf den großen Wallfahrtsort im Szeklerland (Siebenbürgen, Rumänien) übergegangen, auf das von Hunderttausenden besuchte Csíksomlyó (rum. Șumuleu-

63 BARNÁ 1996.

64 *Burgenländisches Jahrbuch*, Eisenstadt, 1978.

65 Vgl. SZAMOSI 1987. 335–337.

Ciuc). Groß-Mariazell ist heute noch einer der vielen erreichbaren ausländischen Marien-Gnadenorte, der allerdings mit seinen eng mit der ungarischen Vergangenheit verknüpften Bezügen vermutlich auch weiterhin einer der wichtigsten von Ungarn besuchten ausländischen Wallfahrtsorte bleiben wird, wo die *Magna Domina Hungarorum* auf ihre Söhne wartet.

LITERATUR

BALOGH, Augustinus Florianus

1872 *Beatissima Virgo Mater Dei qua Regina et Patrona Hungariorum... Agriae.*

BÁLINT, Sándor

1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza* [Ein ungarischer „heiliger“ Mann. Die Autobiographie von István Orosz]. Budapest.

1958 Egy ismeretlen régi szegedi városkép [Ein unbekanntes Stadtbild von Szeged] *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve* 1958/59. 191–196.

1981 *A szegedi nemzet III.* [„Die Szegeder Nation“] Szeged.

BARNA, Gábor

1991 A búcsúkeresztség (Die Wallfahrtstaupe) In: HALÁSZ, Péter (Hg.) *A Duna menti népek hagyományos műveltsége.* Budapest, 557–562.

1994 Objects of Devotion or Decoration? The Role of Religious Objects in Everyday Life in the Nineteenth and Twentieth Centuries. In: Nils-Arvid BRINGAEUS (Ed.) *Religion in Everyday Life.* Stockholm, 105–120.

1995 Pilgrim Baptism. An Initiation Rite in the Hungarian Catholic Paraliturgie. *Etnološka tribina* 18. Zagreb 1995. 91–102.

Zarándokutak XVIII. századi útlevelek alapján [Wallfahrten nach Reispässen aus dem 18. Jahrhundert]. *Magyar Egyháztörténeti Évkönyv* 2. Band, 191–200.

BARNA, Gábor – HERMANN, Egyed

1993 A bátaszékiek máriacelli búcsújárása [The Pilgrimage by the Population of Bátaszék to Mariazell]. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok/Essays in church History in Hungary* 1993/1–2. 155–174.

BÁLINT, Sándor – BARNA, Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok* [Ungarische Wallfahrer]. Budapest.

BONOMI, Eugen

1970 Ungarndeutsche Wallfahrten nach Mariazell (Österreich) im 20. Jahrhundert. *Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde* Jg. 13. 136–190.

K. CSILLÉRY, Klára

1991 Képek a szentsarokban [Bilder im Hergottswinkel]. In: LACKOVITS, Emőke (Hg.) *Népi vallásosság a Kárpát-medencében.* Veszprém, 30–43.

ESTERHÁZY, Pál

1690 *Az egész világon levő csudalatos boldogasagos Szűz kepeinek rövideden föl tet eredeti...* [Entstehung der Marien-Gnadenbilder der Welt...]. Nagy-Szombatban.

1696 *Mennyei Korona az az Az egész Világon lévő Csudálatos Boldogságos Szűz Kepeinek rövideden föl tett Eredeti ...* [Himmelskrone, d.h. die Entstehung der wundertätigen Bilder der Jungfrau der Welt ...]. o.O.

FASCHING, Maria-Kornelia

1991 *Die Wallfahrtsorte Südwestpannoniens*. UKI Berichte über Ungarn 1989/1990. Wien.

GALAVICS, Géza

1986 *Kössünk kardot az pogány ellen. Török háborúk és képzőművészet* [Lasset uns umgürten mit dem Schwert gegen die Heiden. Türkenkriege und Bildende Kunst]. Budapest.

GRABNER, Elfriede

1958 Burgenländische Votivbilder in Mariazell. *Volk und Heimat* XI. Nr. 1. 5–6.

HOFER, Tamás – FÉL, Edit

1975 *Magyar népművészet* [Ungarische Volkskunst]. Budapest.

HÓMAN, Bálint – SZEKFŰ, Gyula

1939 *Magyar történet* [Ungarische Geschichte]. Budapest

JAHROGEL, H.

1700 *Puteus aquarum viventium*. Cant. 4.... Gedruckt zu Steyr.

JÓZSA, László

2001 XVIII. századi himzett Mária-képek a kunszentmártoni Nagytemplomban. In: BARNA, Gábor (szerk.) *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában*. Néprajzi Tanszék, Szeged, 279–287.

KOTTANNER, Jánosné

1979 *A korona elrablása. Kottanner Jánosné emlékiratai 1439/1440*. [Die Entführung der Krone. Memoire von Frau Kottanner]. Übersetzt und veröffentlicht von Károly MOLLAY. Budapest.

KÜHÁR, Flóris

1918 *A czelldömölki búcsújáróhely rövid ismertetése* [Kurze beschreibung des Wallfahrtsortes Czelldömölk]. Czelldömölk.

S. LACKOVITS, Emőke

1991 Vallásos ábrázolások és feliratok a közép-dunántuli paraszti kultúrában [Religiöse Darstellungen und Inschriften in der Kultur von Mittel-Transdanubien]. In: LACKOVITS, Emőke (Hg.) *Népi vallásosság a Kárpát-medencében*. Veszprém 44–66.

MARIA CZELLI LILIJOMOK [Lilien von Marzell]. Budapest o.J.

B. NAGY, Margit

1977 Hoffmayer Simon szobrász élete és munkássága [Leben und Werk des Bildhauers Simon Hoffmayer]. In: *Stílusok, művek, mesterek*. Bukarest, 94–112.

NEDECZKY, Ladislaus

1739 *Fontes Gratiarum Marianarum novi, et veteres, seu historica relatio de Imaginibus Miraculis per Hungariam et adjecte Regum, ac Provincias. Agriae*.

NEMES, Vazul

1948 *A magyar Mária-Cell kegyhelyének ismertetése* [Beschreibung des Gnadenortes der ungarischen Maria-Zell]. Celldömölk.

PÁSZTOR, Lajos

1940 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [Das religiöse Leben der Ungarn in der Zeit der Jagiellonien]. Budapest.

PAUSZ, Ámánd – VEKERLE, Godefrid

1834 *Kis Czei Szarándok, az az rövid oktatások, miképp kellessek a' Keresztény Embernek a' tsudákkal tündöklő, és a Póór-Dömölki mezőn lévő Kis Czei Bódogságos Szűz Képéhez érdemesen szarándokolni. Mellyeket öszve szerkesztett Tiszt. Pausz Ámánd ... most pedig újra kiadott Vekerle Godefrid...* [Der Klein-Zeller Wallfahrer ...]. Győrben.

RODLER, Gerhard

1907 *Geschichte und Beschreibung der Gnadenkirche: Maria-Zell*. Mariazell.

RODLER, Gerhard

o.J. *Máriaczell bazilikájának (templomának) története és leírása* [Die Geschichte und Beschreibung der Basilika /Kirche/ von Mariazell]. o.O.und J.

SCHULLER, Richard

1931 *Pilgerfahrten im Mittelalter aus Ungarn und dem Siebenbürger Sachsenlande nach berühmten Gnadenorten*. In: *Festschrift für Friedrich Teutsch*, o.O. 306–323.

SEMMELWEIS, Karl

1961 *Die gedruckten Werke des Palatins Paul Esterházy (1653–1713)*. *Burgenländische Heimatblätter* Jg. 23. H. 1. 32–42.

SZAMOSI, József

1987 *Magyar zarándoklatok Máriacellbe* [Ungarische Wallfahrten nach Mariazell]. *Katolikus Szemle* 4. 318–338.

SZILÁRDFY, Zoltán

1984 *Barokk szentképek Magyarországon* [Andachtsbilder des Barock in Ungarn]. Budapest.

1994 *A magyarországi kegyképek és -szobrok tipológiája és jelentése* [Typologie und Bedeutung der Gnadenbilder in Ungarn]. Budapest.

THOEMMES, Elisabeth

1938 *Die Wallfahrt der Ungarn an den Rhein*. Aachen.

THURÓCZY, János

1980 *A magyarok krónikája* [Chronik der Ungarn]. Budapest.

TÜSKÉS, Gábor

1993 *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon* [Wallfahrt in Ungarn in der Zeit des Barock]. Budapest.

WONISCH, Ottmar

1950 *Beschreibung der Mariazeller Sehenswürdigkeiten*. Mariazell.

o.J. *Die Wallfahrtskirche Mariazell, Steiermark*. Waldassen.



Abb. 1. Pilgergruppe mit dem Bildnis der Zeller Jungfrau. Stich von J. M. Motz, Mitte des 18. Jhs. Sammlung M. Dubay



Abb. 2. Die Mariazeller Jungfrau.
Nonnenarbeit mit Polionverzierung
(Mitte des 18. Jhs.) Tabernakelbild in der
Pfarrkirche St. Martin Kunszentmárton,
Kom. Jász-Nagykun-Szolnok

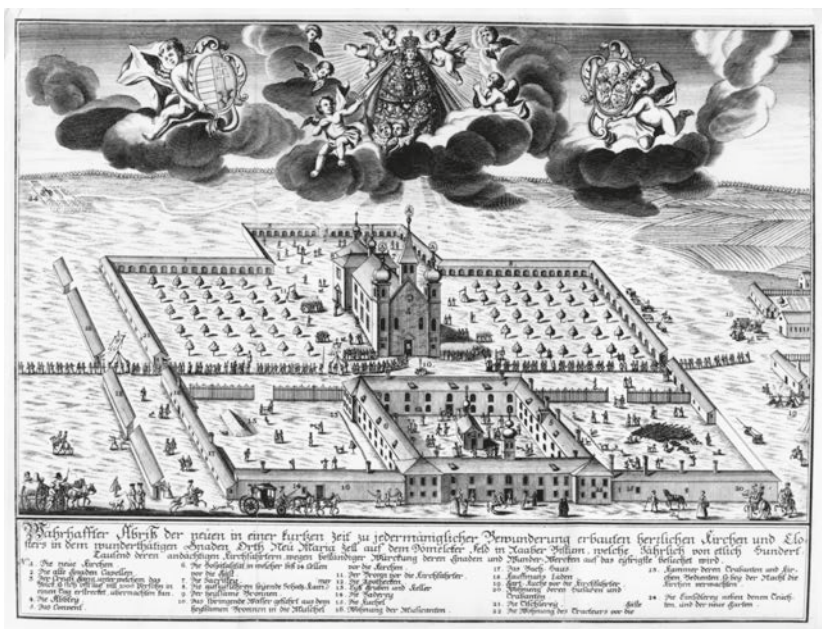


Abb. 3. Die Wallfahrtskirche und das Benediktinerkloster von Celldömölk. Kupferstich, Ende des 18. Jhs. Ungarisches Nationalmuseum



Abb. 4. Das Votivbild von József Lóránt und seiner Frau, Celldömölk, Schatzkammer, 1771



Abb. 5. Votivbild aus Celldömölk, 1763, Schmidt Museum, Szombathely



Abb. 6. Andenken an Mariazell, 1956. Ungarische Pilger aus Alsóőr/Unterwart, Burgenland, ehem. Kom. Vas/Eisenburg



Abb. 7. Hinterglasbild mit der Darstellung der Mariazeller Jungfrau, Sammlung Janus Pannonius Museum, Pécs



Abb. 8. Votivbild 1869 mit der Darstellung der Mariazeller Jungfrau.
Die Rettung der Pilger von Mosonszentjános



Abb. 9. Das Schatzkammerbild,
Mariazell



Abb. 10. Beichtzettel aus Mariazell,
1699



Abb. 11. Ungarische Nationalwallfahrt, geführt von Kardinal Johannes
Scitovszky, 1857, Litographie



Abb. 12. Das Votivbild der Stadt Szeged, Mariazell, 1709

PILGRIM BAPTISM

An Initiation Rite in the Hungarian Catholic Paraliturgy

Pilgrimage is still one of the most important parts of Catholic religious life in Hungary. It exists in Roman Catholic and in Orthodox practice but is not found in Protestant communities even if some of their meetings are called “pilgrimage” or originally based on Catholic pilgrim celebrations. The main features of today’s pilgrimage practice developed in the 17th-18th centuries, during the period of Hungarian Baroque, when the Catholic church and religious life were renewed and reorganized. This was the era when most of the Hungarian pilgrimage places were formed and shrines were built. On the other hand, the period of enlightenment in the 18th century divided the society in the matter of pilgrimage as well. The upper classes, including the majority of the clergy abandoned it, so the pilgrimage gradually became part of folk religious practice. The turn of this century and the 20th century brought some changes in this area. Pilgrimage started to become part of the particular mission of the pastorate.¹ As the Baroque relied on medieval precedents, many ancient or archaic elements can be found in the practice of pilgrimage, such as respects of relics² and the cult of Eucharistic shrines like Garamszentbenedek (Hronský Svätý Benadik, today in Slovakia). Some earlier types of worship of the Virgin Mary still exist: *Mulier amicta Sole* (Women clothed with the Sun), *Maria ad Nives* (Our Lady of the Snows) and *Mater Dolorosa*.

However there are numerous elements of pilgrimage which seem to be archaic but their origin and history is unknown to us. As important symbols, the elements of nature in the cult, the cult of stones, trees and water belong to this group.³ The peculiar custom of pilgrimage baptism, which is first mentioned in sources of the last century, is connected to the cult of sacred wells and springs.

This custom is what I would like to describe and explain in my short paper by not only summarizing the literature but also drawing on the results of my own fieldwork and investigations.

The essence of pilgrim baptism is that the child, youngster or more rarely adult who visits the place of pilgrimage for the first time is baptised with the water of a sacred well or spring by other pilgrims who have already been at the site many times. This custom varied and varies in different places of pilgrimage. It is even known by national minorities living in Hungary. There are some places

1 See: SZÁNTÓ 1985. 591, BANGÓ 1978. 37, 45, BARNÁ 1990., BARNÁ 1991. On the Baroque period see: JÁNOSI 1935.

2 E. G. TÜSKÉS – KNAPP 1987.

3 On the role of objects of nature and phenomena of nature see: BANGÓ 1978. *passim*

of pilgrimage where this custom disappeared before World War II, but in others it still exists. However it is not known by every pilgrim group who visits the same shrine. Being together they can observe the practice of pilgrim baptism but it is not known why they do not adopt it.

At Csatári-puszta in Zala County, adult pilgrims who had visited the pilgrimage place a number of times chose “godchildren” from among the children making their first pilgrimage. A godparent could choose more than one child. They went to the sacred well, drew a cross with the sacred water on the eyes and forehead of the chosen children and said the Credo, the apostolic confession of faith, together. The child baptised on its first pilgrimage was given the name of the godparent in the pilgrim baptism. The god-parents bought a gift of honey-cake and *márc*, a drink very popular in that region, as a gift for their new pilgrim godchild.⁴

The custom of pilgrim baptism has also been practised since the mid-19th century in Csátka, a place of pilgrimage in Fejér County, ever since pilgrimages were first made here. Recollections and written records show that many of the German and Slovak people living in the area made pilgrimages to this place and still do so today. The pilgrim baptism takes place after arrival at the site and a short introductory prayer. Here, the baptism is performed by the leader of the pilgrimage. The child making the first pilgrimage kneels before the leader who places his hands on the child’s head and asks:

“Do you vow to be a very faithful, dear child of the Virgin Mary every day of your life?”

“I do.”

The leader of the pilgrimage then makes a sign of the cross on the pilgrim’s forehead with water from the sacred well and says:

“If you do all this, you will win salvation!”⁵

Máriagyűd was one of the biggest places of pilgrimage in Southern Transdanubia and, before for First World War, of Slavonia across the River Drava. This is still the case even today. Very large numbers of Hungarians, Germans and Croatians living in the region still make pilgrimages here on Mary days and at Whitsun.⁶ When the church was last painted, a line of the Mary hymn in each of these languages was painted on the wall. The Gyűd sacred well is found at some distance from the church, on the part of the vineyard hill known as Csukma. The cult of this well fell into oblivion in the past decades and it is visited by only a very few people now. There was a time, however, when the crowd at the Gyűd feast represented one of the biggest markets for Siklós pottery, buying vessels in which they took home the Gyűd sacred water. Pilgrims on their first visit to Máriagyűd were baptised with the water of this well. In contrast with the practice in Zala, it was the custom here for the godparent to be chosen and frequently the child’s parents were asked to perform this task. The child bent over and the

4 BALDASZTI, József, manuscript collection.

5 PERESZLÉNYI 1941. 258 VAJKAI 1940.

6 BARNÁ 1988.

godmother baptised it by drawing a cross on its forehead with the sacred water, saying:

"I baptise you with this sacred water and call you my own goddaughter (or godson)."

She then bought a gift at the feast fair for the child. This meant that a child in the Siklós district could have had or may have today, a *christening godmother*, a *confirmation godmother* and a *Gyűd godmother*. It also meant that henceforth the godmother played a role in the life of her godchild. She took a small gift to the child's wedding. The greater burdens of the wedding were covered by the other two godmothers.

The custom of pilgrim baptism was also practised in other places of pilgrimage in Transdanubia: at Búcsúszentlászló, Sümeg (County Zala) and Vasvár (County Vas). The baptisms took place in Búcsúszentlászló on the feast day of the Virgin Mary (September 12) and in Segesd (County Somogy) on the birthday of the Virgin Mary (September 8). In the case of some villages making pilgrimages here, a person making the *first pilgrimage* asked an elder companion to perform the pilgrim baptism, while in other settlements it was the elder person who chose a child to be baptised. There were also villages – such as Nemesgulács in Zala County – where people of around the same age entered into a pilgrim baptism relationship with each other.⁷ People in a number of settlements in Zala and Vas counties recounted that they chose a pilgrim godparent at each of the places of pilgrimage they visited. A child could have as many as 8–10 godparents. They addressed each other as *pilgrim godmother* and *pilgrim goddaughter*.⁸

In Segesd the chosen godmother performed this paraliturgical devotion at the stoup of the church. She made a sign of the cross on the child's forehead and later bought a gift. The pilgrim baptism brought previously unrelated people into a spiritual relationship that was taken seriously. Here too, gifts were bought for the godchild. These godparents were and still are invited to weddings and it was not unusual for them to be called on to act as best man.⁹ It is of special note that in Segesd the baptism takes place at the stoup, despite the fact that there is a sacred well at this pilgrimage place. Such baptisms were much more frequent here in the first half of the 20th century. In the Segesd district only baptism of girls was mentioned. However, more thorough field research will probably show that the custom applied to boys as well. Croatians in the district of Somogyszénpál and Buzsák used the terms *Segesd godmother* and *Segesd goddaughter*.

The act performed at the Vasvár sacred well was called *bathing* and the chosen godmother was known as the *bathing godmother*. Here, the woman requested for this role washed the face of the child making its first pilgrimage in water from the sacred well and then drew a sign of the cross on the child's forehead. From then on they preserved the spiritual relationship. In cases where the child had not yet been confirmed, the *bathing godmother* was generally asked to be the confirmation

⁷ LÉVAINÉ 1963. 237.

⁸ GÖNCZI 1914. 130.

⁹ LÉVAINÉ 1963. 237.

godmother too.¹⁰ The people of Bata refer to those who have taken part in the pilgrim baptism as *bathed godmother* and *bathed goddaughter*.¹¹ In Kaposszekcső the name was *bathing godmother*.¹² In Kányavár (Zala County) girls baptised in this way were crowned with a wreath of flowers and a nosegay was made for boys. Young people from this village too could be baptised in a number of pilgrimage places in the district: at Vasvár, Búcsúszentlászló, Sümeg, at Csatári-pusztá already mentioned, or at Bistrice, a more distant place of pilgrimage in Croatia.¹³

The pilgrims of Attala (Somogy County) also called the pilgrim baptism *bathing*: they practised it at Andocs (Somogy County). According to the local custom, the parents of a child on its first pilgrimage asked an older person who then customarily also became the confirmation godmother of her *Andocs godson* or *goddaughter*.¹⁴ People from Andocs recounted that if persons the same age bathed each other at the pump in the street in front of the pilgrimage church, they became each other's *koma* (a term used for godfather or pal) and from then on addressed each other by the intimate term *kóma*.¹⁵

János Bárh reports on a special form of pilgrim baptism from Andocs, a renowned place of pilgrimage in Somogy County.¹⁶ This was a collective pilgrim baptism in form and was practised at Andocs only by pilgrims from Kalocsa. No parallel has been found, either in Andocs or in other places of pilgrimage. The people of Kalocsa call the pilgrim baptism *bérmálás* (*confirmation*). Men generally asked a man and women another woman during their pilgrimage made on foot from Kalocsa to Andocs. When they arrived at Andocs, those wishing to be baptised stood in a semicircle at the spring behind the church the people they had asked to act as godparents stood behind them and placed their right hands on the shoulders of their godchildren. The other pilgrims stood a little further away, observing the event. After singing their special song for this occasion, the leader of the pilgrimage drew a glass of water and sprinkled a cross on the face of each person in turn, pausing each time to say:

"May the entire Holy Trinity, the Father, the Son and the Holy Ghost, bless you."

Some reminiscences speak of a baptism where the leader of the pilgrimage used a leafy twig to sprinkle water from the sacred well on those on their first pilgrimage who were being baptised. After the baptism the new pilgrims received a pilgrimage souvenir of some kind. The event also resulted in the establishment of a new, fictive kinship.

The custom of pilgrim baptism was also known in the practice of many of the pilgrim groups visiting Máriaradna (now Radna, Romania) on the Maros River, the biggest place of pilgrimage in the south-east region of the Great Plain.

10 MOZSOLICS 1943. *Magyar Néphit Topográfia* (*Topography of Hungarian Folk Religion*), Győrvar, collected by SZÉKELY, László

11 Collected by BÁLINT, Sándor, 144–84

12 Collected by BÁLINT, Sándor, 145–84

13 Collected by BÁLINT, Sándor, 47–84

14 Author's own collection from Attala pilgrims, ANDOCS, 1983.

15 Author's own collection, ANDOCS, 1983.

16 BÁRTH 1974.

Although Máriaradna was a common place of pilgrimage for Hungarians, Germans, Romanians, Bunyevci, Catholic Bulgarians and Krassovans living in the region of the Tisza River and in the Banat, a study of the literature and the author's own field research have so far produced only data on the custom of pilgrim baptism among Hungarian pilgrims.

Sándor Bálint also wrote on a number of occasions about the pilgrim baptism among people from Szeged. A young person from Szeged making the first pilgrimage to Máriaradna chose godparents from among the elder pilgrims: the man was called *pilgrim godfather* and the woman *pilgrim godmother*. They baptised the young pilgrims with water from the church well or stoup, or occasionally with water brought from the Maros River. They sprinkled the water on the young pilgrims and said:

"I baptise you. May God bless you and sanctify you, to serve the glory of Jesus Christ and the honour of the Virgin Mary!"

The people of Szeged called this event the *Radna baptism*. At one time, before the First World War, this was just as widespread among the people of Szeged as the *Szentkút baptism* associated with the former Ferencszállás (now Petőfiszállás-Szentkút) was after the First World War.¹⁷ Although the borders drawn at Trianon cut Szeged off from its traditionally most important place of pilgrimage, the custom of pilgrim baptism lived on, attached to another place of pilgrimage. People of Szeged report on a special variant of the Radna baptism from the end of the last century. While the source does not specifically say so, it is possible that the description presents a kind of parody of the pilgrim baptism. According to this, people going to Radna for the first time were formally baptised at the Calvary on top of the hill at Öthalom in Arad County, one of the traditional resting places of pilgrim groups coming from the west. János Varga who recorded the custom was given the name of Habakuk in this mock baptism.¹⁸ The custom of pilgrim baptism at Radna is of special note because there is no sacred well or sacred spring at Máriaradna. At the same time, the pilgrims attributed the power of sacred experience to the water of the Maros, at least at Whitsuntide. Before the First World War, pilgrims from Kunszentmárton going to Radna brought back a bottle of Maros water as holy water and used it at home as holy water. At Tápé the Maros is sometimes called *Radna water* since it has flown past Máriaradna. In Szeged around the turn of the century, elder women went down to the Maros at dawn on Whitsun and the birth of the Virgin Mary to bathe in *Radna water*. The custom was undoubtedly linked with the pilgrimage traditions of those two days.¹⁹

The pilgrim baptism is also found among the customs of the people of Tápé making pilgrimages to Petőfiszállás. Those who went to Szentkút (Sacred Well) for the first time chose a godmother or godfather who performed the baptism

17 BÁLINT no date: 173. BÁLINT 1980. 395–396.

18 No other sources report on this custom. This record is thought to be a parody because, in the same writing, János Varga criticises the pilgrimage as a manifestation of superstitious folk religiosity. VARGA 1872. 367.

19 BÁLINT 1977. II, 269.

with water from the sacred well and was from then on addressed as *godmother* or *godfather*.²⁰ According to the tradition at Csépa (Jász-Nagykun-Szolnok County), all persons without exception on their *first pilgrimage* to Petőfiszállás-Szentkút were baptised. The pilgrims attempted to choose a respected, elder, religious person as godparent. As a result, there are elder women who have several pilgrim goddaughters. Usually they were requested during the journey:

"Would you be my pilgrim godmother?"

It was not fitting to refuse the request. At the sacred well the candidate knelt and was baptised with the water which was considered to have miraculous power. According to the recollections, others stood in the small pool beside the sacred well and a few drops of water were poured on their head from a small mug, with the words:

"I baptise you in the name of the Father, the Son and the Holy Ghost your name is Eszter (or some other name)!"

The first pilgrims received a gift of a sacred picture or rosary beads. Pilgrim baptisms were performed during the feast at Petőfiszállás as late as the early 1980s among the people of Csépa.²¹

There are sporadic data on existence of the custom of pilgrim baptism practised in a few other places of pilgrimage in Hungary. All this indicates that the practice is gradually dying out.

At Máriabesnyő, for example, the water of a spring beneath a bridge near the church was used for the pilgrim baptism. According to the description given by Ferenc Schram, young people making their first pilgrimage to Besnyő choose a *pilgrim godmother* before setting out she baptises the candidate with her moist hand. There is no longer a set text for the ceremony and it was practised by the people of only a few villages.²²

The pilgrim baptism is also found at Mátraverebély-Szentkút, one of the biggest places of pilgrimage in Northern Hungary. However, here too, my data indicate the gradual disappearance of the custom. Informants at Gömöralmágy in the Medvesalja district (now Gemerský Jablonec, Slovakia, formerly Gömör County) recounted that when someone first went to Szentkút, she invited a godmother:

"Will you be my Szentkút godmother?"

However, in recent years it happens more and more often here too that the actual act of baptism with the water of the Verebély sacred well does not take place the partners concerned simply buy each other a gift. During the feast they went to confession and communion together. Such a relationship is regarded as a close spiritual kinship. It was and still is regarded as fitting for the godchild to place a wreath on the grave at the death of the *Szentkút godmother*. In Sajópuszpöki too, such relationships were cultivated and it was fitting to invite the Szentkút

20 LELE – WALDMANN 1971. 585.

21 CSETÉNYI, Mihályné, manuscript collection.

22 SCHRAM 1975. 292.

goddaughter to weddings, for example, because she was regarded as being a relative.²³

Further researches can widen our knowledge about known examples by drawing attention to additional details and versions. These are important and necessary since there are numerous open questions related to the custom of pilgrim baptism. We are not sufficiently acquainted with the geographical spread of this custom and its analogies in religious practice of other peoples are not known, there are many possibilities of explaining it as a symbolic act, too.

It is remarkable that the European literature concerning the pilgrimages I know makes no mention of this custom. I can cite only one or two details connected with Mariazell (Austria). It is mentioned in sources writing about Mariazell that by the road of pilgrimage to Mariazell at Türrnitz there is a chapel called *Siebenbründlkapelle* or *Maria Siebenbrunn* (Seven Spring). This is the place where pilgrims going to Mariazell for the first time were sprinkled and so baptised with the water of the marble well in the midst of great cheerfulness.²⁴ The other datum is again from Mariazell, from the Heimatmuseum. In the collection of the museum there is a drawing by F. Henter called *Mariazell Taufe* which means baptism in Mariazell. The picture represents a group of pilgrims as they are walking on a bridge over a stream and a lad who sprinkles them with a wet broom. According to the source this 'baptism' happened at the Styrian border and it was made up by cabmen and common carriers in order to get tips from the passengers. They often 'baptized' people who had not been on Styrian soil previously so as to make them a real Styrian.²⁵

Apart from the Hungarian pilgrim rites we have data regarding pilgrim baptism only in Maria Bistrica in Croatia and in Mariazell in Austria. So the question arises whether this custom originated in Pannonia and was spread from this region to distant places especially by the influence of Mariazell? This premise is weakened by the circumstance that we have only few data regarding Mariazell. Nevertheless the amount of data from Hungary and the practice of the custom living intensively right up to the present can suggest that this tradition came from Hungary to Bistrica and Mariazell since the pilgrimage of Hungarians to both places was very common.

The important role of pilgrim baptism in the system of fictive kinship can be explained much more easily by the custom. A special relationship is formed by pilgrim baptism, in Hungarian called *komaság*, which is the name of the relationship between the god-parents and the child's parents and naturally the god-child. Participants of this relationship had traditional obligations and rights determined by the norms of the community. Naturally these were and are different

23 Author's own collection

24 GUGITZ 1955. 203–204., SCHMIDT 1975. 65., BEITL 1978. 82. In Hungarian: *Maria-Czelli Liliomok...* 1858. 70.

25 It is published: Gruss aus Mariazell. Mitteilungsblatt der Freunde des Heiligtums Mariazell. Jg. 23. Nr. 46. Weihnacht 1989. 11. This datum I received with thanks from Hans Peter Zelfel, bishop's librarian in Eisenstadt (Austria).

in different settlements. The pilgrim god-parents and god-children had to attend every important event of each other's life, such as wedding and funeral. At some places the pilgrim god-parents automatically became god-parents of confirmee. We have a few sporadic data about obstacles being placed in the way marriages between the family of the baptiser and the family of the baptised because of the close spiritual relationship.²⁶ Consequently pilgrim baptism, by forming a new type of fictive kinship, widens the system of relations which connects the individual to another and the community.

But there is another possibility of interpreting pilgrim baptism. In the practice of pilgrimage places, besides spiritual purifying connected with confession and holy communion, we can find the elements of physical purifying as well, especially at places where sacred wells or springs can be found. Pilgrims can wash their sick bodies with the water of the sacred well. And the sacred water can wash away not only the illness of the body, but dirt of the soul, its sin. So person who goes for the first time to the sacred place can gain a spiritual rebirth through pilgrim baptism. As baptism is rebirth by the sacrament of baptism so the pilgrimage can mean spiritual rebirth by doing penance, repentance and by gaining pilgrim privileges. The Christian spirit is reborn at the shrine. It is possible that the custom of pilgrim baptism is based on medieval liturgical tradition²⁷ though there is not enough data on the basis of the studies of liturgical history to solve this problem.²⁸

Besides being an act of purification and rebirth pilgrim baptism can be considered as a symbolic initiating rite. For a young man who goes on pilgrimage for the first time and visits a certain shrine this first trip can be regarded as the first step in obtaining the religious knowledge (prayers, songs, customs, activities) which he will need later on. This first occasion is made solemn by the act of pilgrim baptism which initiates someone to be a pilgrim. In one or two sporadic sources it is implied that sometimes pilgrim baptism has an important part in initiating customs or traditional rites, rites of passage. According to a one-time tradition in the surroundings of Szeged (South Hungary), only those who had been on pilgrimage to Máriaradna (now in Romania) could get married. And as another example in Zala county (Western Hungary) shows, the wreath and bunch of flowers given to baptised girls and boys remind us of the initiating rite of girls and boy.

According to our knowledge the rite of pilgrim baptism is spread in the Pannonian region and in the Carpathian basin and is known first of all among Hungarians. This rite may have its roots in the Middle Ages, became rich and varied during the Baroque period and it is a living practice of today's pilgrimages.

²⁶ SCHRAM 1968. 97.

²⁷ BÁLINT no date 179.

²⁸ Only here in the footnotes I mention the hypothesis that the origin of pilgrim baptism could be connected to the 16th-17th centuries to the serious lack of priests during the Reformation and the era of Turkish occupation. Perhaps during this period people were baptised their children with the water of springs which were sanctified by apparitions of Mary or other miraculous phenomena. So the custom could be connected to the tradition of licenced people.

LITERATURE

BÁLINT, Sándor

n.d. *Sacra Hungaria. Tanulmányok a magyar vallásos népelet köréből* [Studies on the Religious Life of Hungarians]. Kassa, no date1977 *Ünnepi kalendárium II.* [Feasts' Calendar]. Budapest, Szent István Társulat.1983 *A szögedi nemzet. A szegedi nagytáj népelete* [The "Nation" of Szeged. The Folklife of the Szeged Region]. Szeged, Móra Ferenc Múzeum Évkönyve.

BANGÓ, F. Jenő

1978 *Die Wallfahrt in Ungarn.* UKI Berichte aus Ungarn. Wien.

BARNA, Gábor

1988 *Máriagyűd - magyarok, délszlávok, németek búcsújáróhelye* [Máriagyűd - Place of Pilgrimage of Hungarians, South-Slaves, Germans]. Folklór és Tradíció VI.. Budapest.1990 *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon* [Places of Pilgrimage and Shrines in Hungary]. Budapest, 1990.1991 *A magyarországi búcsújárás változásai* [Changes in Pilgrimage in Hungary]. *Vigilia* Vol. 56. 345-347.

BÁRTH, János

1974 *A kalocsai búcsúsok egy laikus szokásáról* [A Laic Custom of the Pilgrims of Kalocsa]. *Ethnographia* LXXXV. 366-373.

BEITL, Klaus

1978 *Volks Glaube. Zeugnisse religiöser Volkskunst.* Wien.

GÖNCZI, Ferenc

1914 *Göcsej és kapcsolatosan Hetés vidékének összevontabb ismertetése* [Description of the Regions Göcsej and Hetés]. Kaposvár.

GUGITZ, Gustav

1955 *Österreichische Gnadenstätten in Kult und Brauch. Ein topographisches Handbuch zur religiösen Volkskunde in 5 Bänden. I-II.* Wien.

JÁNOSI, Gyula

1935 *A barokk hitélet Magyarországon* [Baroque Religious Life in Hungary]. Pannonhalma.

LELE, József – WALDMAN, József

1970 *Hagyományvilág* [The World of the Tradition]. In: JUHÁSZ, Antal – ILIA, Mihály (eds) *Tápé története és néprajza* [History and ethnography of Tápé]. Tápé, 573-628.

LÉVAINÉ, GÁBOR Judit

1963 *Komatál. A barátságkötés és ennek változata az énekes népszokások között.* [Komatál. A form of making friendship]. *Ethnographia* LXXIV. 230-260.

MIHÁLYFI, Ákos

1926 *Az emberek megszentelése* [Sanctifying of people]. Budapest.
Mária-Czelli Liliomok [Lilies from Mária-Czell]. 1858.

MOZSOLICS, Amália

1943 Mosdatás a vasvári búcsún. [Pilgrim baptism at Vasvár]. *Dunántúli Szemle*, 69-75.

SCHMIDT, Leopold

1975 *Via Sacra. Zur Geschichte der "Heiligen Strasse" zwischen Wien und Mariazell. Sonderdruck aus Via Sacra*. Das Wallfahrtsmuseum in Kleinmariazell. Wien.

SCHRAM, Ferenc

1975 A márabesnyői búcsújáróhely [Pilgrim place in Máriabesnyő]. *Studia Comitatus* 3. 277-300.

SZÁNTÓ, Konrád

1985 A katolikus egyház története II. [The history of the Catholic Church II.] Budapest.

TÜSKÉS, Gábor – KNAPP, Éva

1987 "Öltöztetve vagyon vörös bársonyba..." Feldíszített katakomba szent ereklyék Magyarországon ["It is dressed in ruby velvet..." Decorated Relics of Catacomb Saints in Hungary]. In: Lengyel, László (red.) *Devóció és dekoráció* [Devotion and decoration]. Eger, 25-44.

VARGA, János (V.J.)

1972 A búcsújárások és magyar népünk I-III. [Pilgrimages and the Hungarian People I-III.] *Vasárnapi Újság* 1872. 342-344, 355-356, 367-368.

WALLFAHRTEN UND IHRE INTERETHNISCHE KOMPONENTE IM KÖNIGREICH UNGARN IM 18. JAHRHUNDERT

Infolge der Türkenbesetzung und der Reformation war das Netz der Gnadenorte in Ungarn im 16.–17. Jahrhundert im Wesentlichen verschwunden. Im Laufe des 18. Jahrhunderts lebte nur ein Teil von ihnen wieder auf (z. B. Andocs, Kom. Somogy; Máriavölgy, Kom. Pozsony; Nyitra, Kom. Nyitra; Csíksomlyó, Kom. Csík). Und viele ungarische Gnadenorte verdanken ihre Existenz der gesteigerten barocken Frömmigkeit.¹ Damals wurden die Wallfahrtsorte zu unausbleiblichen Charakteristiken katholischer Gegenden. Die Glanzzeit der Wallfahrten war in Ungarn das 18. Jahrhundert.² Es war nach der Befreiung von der osmanischen Besetzung (1686 bzw. im Temeschgebiet und Banat 1718) sowie nach der Periode der Kurutzenkriege (1711) ein Jahrhundert langen Friedens und des Aufbaues. Es begann die Neuorganisierung der weltlichen und kirchlichen Verwaltung, die bis zum Ende des Jahrhunderts bzw. Beginn des 19. Jahrhunderts abgeschlossen war. Außer der Neuorganisierung der alten Bistümer wurden an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhunderts auch neue geschaffen (Szombathely/Steinamanger, Székesfehérvár/Stuhlweißenburg, Szepes/Zips, Besztercebánya/Neusohl, Rozsnyó/Rosenau, Szatmárnémeti/Sathmar und Kassa/Kaschau),³ und es entstand auch die Organisation der griechisch-katholischen Kirche, der unierten Kirche. Das 18. Jahrhundert war also ein Jahrhundert des Kirchenaufbaues. Mein kurzer Vortrag stellt einige Projektionen der Wallfahrten dieser Zeit dar.

Die vor allem von oben, von der Aristokratie, dem hohen Klerus, im Allgemeinen von Klerus und Orden⁴ sowie in der Auffassung des Konzils von Trient organisierten Wallfahrten waren durch die Marienverehrung mit den Jahrhunderten des Mittelalters verbunden. Die katholische Restauration wurde in Ungarn im gedanklichen Umfeld des *Regnum Marianum* formuliert, in dem die starke Marienverehrung mit der der landesnationalen, der ungarischen Heiligen bewusst verflochten wurde, was einen antiprotestantischen Zug darstellte.⁵

Eine wichtige Rolle bei der Herausbildung der Wallfahrtsform des 18. Jahrhunderts spielten die Migrationsprozesse der damaligen Zeit. Die Religiosität der in den von der Türkenherrschaft befreiten Gebieten von privaten Grundherren,

1 HERMANN 1973. 329.

2 HERMANN 1973. 329.

3 BORÓVI 2000; HERMANN 1973. 297–303.

4 HERMANN 1973. 296–297; der die Ansiedlung leitende Erzbischof Leopold Kollonich (1631–1707) wollte nicht in erster Linie germanisieren, sondern dem Katholizismus und der wirtschaftlichen Entwicklung dienen. CONZE 1992. 229–231.

5 CONZE 1992. 217.

der Kirche oder dem Staat angesiedelten neuen Bevölkerung verschiedener Nationalität hat die Religionspraxis in Ungarn in großem Maße geformt. Bis zum Ende der Periode hatten sich jene konfessionellen und Nationalitäten/Sprachrelationen im Königreich Ungarn stabilisiert, die bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmend blieben. Zwar waren die Deutschen auch in den Jahrhunderten des Mittelalters in den Städten und den Gnadenorten im westlichen Landesteil vertreten (z. B. Mariatal, Schoßberg usw.), doch stieg ihre Bedeutung durch die Migrationsprozesse im 18. Jahrhundert. Damals lag die Mehrheit der Wallfahrtsorte, 46,5 %, im Hauptgebiet der deutschen Ansiedlung, in Westtransdanubien, 31 % lagen in Oberungarn, 11,3 % in Südungarn und schließlich 4,2 % in Siebenbürgen.⁶ Damit begann ein dominanter österreichisch/süddeutscher, zumeist katholischer Einfluss in allen Lebensbereichen und besonders im religiösen/kirchlichen Leben.⁷ Das Ziel der Siedler war natürlich nicht in erster Linie die Gründung eines neuen Gnadenortes, sondern die symbolische Inbesitznahme der Landschaft, die Sicherung des übernatürlichen Segens, den man für die Arbeit, sich ein Heim zu bauen, beschaffen musste.

Während das Mittelalter bei den Wallfahrten die Universalität betonte, traten im Barock die Wallfahrtsorte lokaler Bedeutung in den Vordergrund. Zu den renovierten mittelalterlichen oder den neu geschaffenen Gnadenorten pilgerten nicht mehr nur Ungarn, sondern auch die verschiedensten im Einzugsbereich des Gnadenortes angesiedelten katholischen Nationalitäten. So besuchten z. B. Bodajk (Kom. Fejér) Ungarn, Deutsche und Slowaken, Maria-Radna im Banat Deutsche, Ungarn, Bulgaren, Bunjewazen und Krassowanen, Máriagyúd (dt. Jud) Ungarn, Deutsche, Bunjewazen und Schokazen, ja Máriagyúd sogar die ungarischen Reformierten der Umgebung: an Christi Himmelfahrt, wenn der im Mittelalter wurzelnde Brauch des „Mädchenmarktes“ vor der Eheschließung abgehalten wurde.

Die starke Marienverehrung im 18. Jahrhundert hatte nicht nur eine gegen die Protestanten, sondern auch gegen die Türken gerichtete Spitze. Letztere verkörperte sich besonders in der Ikonografie der Unbefleckten Empfängnis, in Gestalt der Maria in der Sonne (*mulier amicta sole*): Die auf der Mondsichel stehende Gottesmutter symbolisierte den Sieg der/s Christenheit/tums über den Islam.⁸ Eine antitürkische Mariendarstellung war auch das Mariahilf-Bild. Seine Ausstrahlung ging von der Passauer Klosterkirche der Kapuziner aus und war verbunden mit der Befreiung Wiens 1683 von der Türkenbelagerung.⁹ Die deutschen Siedler führten diesen Gnadenbildtyp an vielen neuen Gnadenorten in Ungarn ein (Turbék, Csicsó, Tétszentkút, Csávoly, Cikó-Ótemplom, Doroszló,

⁶ Tüskés 1993, 16.

⁷ Nach Werner Conze hat sich Ungarn mit seinem adeligen Nationalbewusstsein bis zur Mitte des 18. Jh. auf Grund der Wiener Zentralisierungspläne in die Struktur der Gesamtmonarchie eingegliedert, nur war die Rekatholisierung schwach, und in dieser toleranten Atmosphäre konnten die „rezipierten Religionen“ wirken. CONZE 1992, 225–226.

⁸ Offb 12,1.

⁹ Die Verbreitung der Verehrung der Mariahilf ob Passau im deutschen Sprachraum hat Walter Hartinger zusammengefasst. HARTINGER 1999.

Máriakéménd, Solymár, Vértessomló, Krasznahorka, Baja-Vodica, Barátfalva). Die Mehrheit dieser Orte galten bis in die nahe Vergangenheit als Wallfahrtsorte deutschen Charakters. Die Mariahilf-Darstellungen wurden auch deshalb schnell in Ungarn populär, weil die Anschauung des 18. Jahrhunderts diesen Gnadenbildtyp als Kopie des Mariazeller Schatzkammerbildes, also von vorn herein als einen Typ mit ungarischem Bezug betrachtete.¹⁰

Die Siedler werden Gnadenbilder oder Gnadenstatuen aus der alten Heimat mitgebracht haben. Ein solcher Wallfahrtsort war Hajós an der Donau. Der Tradition nach haben die deutschen Siedler die an ihrem Wohnort im Ruf der Wundertätigkeit stehende Statue mitgebracht und pflegten den Kult auch in ihrer neuen Heimat weiter. Die Gemeinde wurde zum wichtigsten Gnadenort der Deutschen in der Batschka und zog später nach und nach die katholischen ungarischen und südslawischen (bunjewazischen und schokazischen) Bewohner der Umgebung an.

Mitte der 1930er Jahre zählte der hier forschende Rudolf Kriss in der Schwäbischen Türkei und ihrer unmittelbaren Nachbarschaft 14 Gnadenorte, die von Deutschen oder auch von Deutschen besucht wurden.¹¹ Der auf mittelalterliche Wurzeln zurückgehende Wallfahrtsort Máriagyűd (Jud) verfügte und verfügt noch immer über den größten Einzugsbereich: aus den Siedlungen Südtransdanubiens, des nahen Slawoniens und der Batschka kamen seine Besucher vieler Nationalitäten und Sprachen. Die Marienverehrung des Gnadenortes benediktinischer Gründung geht bis ins 12. Jahrhundert zurück. Nach der Türkenherrschaft und der Reformationszeit kann er seine Entwicklung auch dem Mäzenatentum der Familie der Batthyánys verdanken. Zu den Ungarn und Südslawen, die diesen Gnadenort besuchten, kamen im 18. Jahrhundert als dritte Gruppe die Deutschen hinzu.

Dem ursprünglich südslawischen und ungarischen Kult von Maria-Radna schlossen sich in der Mitte des 18. Jahrhunderts große Mengen von im Banat angesiedelten Deutschen an. Und bereits bis zum Jahrhundertende hatte ihre Anwesenheit dem Gnadenort, dem ihn betreuenden Franziskanerordenshaus, der Wallfahrt und ihren Bräuchen ihren Stempel aufgedrückt.¹²

Der Gnadenort Máriapócs spielte an der Wende vom 17. und 18. Jahrhundert eine wichtige Rolle bei der Kirchenunion, beim Erstarken der griechisch-katholischen Kirche in der Begegnung von West- und Ostkirche.¹³ Der Gnadenort fasste in dem gemeinsamen Kult der tränenden Jungfrau Maria die Nationalitäten Nordostungarns und der Nachbarländer (Ungarn, Ruthenen, Rumänen, Polen, Slowaken, Sathmarer Schwaben/Deutsche) zusammen. Die an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert in Ungarn aufgezeichneten Tränenwunder dienten an den meisten Stellen (Máriapócs, Füzesmikola – Kolozsvár, Klátóc

¹⁰ SZILÁRDFY 1994. 324.

¹¹ KRISS 1934.

¹² ROOS 1998, ROOS 2004; BARNA 2002.

¹³ BÁLINT–BARNA 1994. 105; BARNA 200a.

– Klokocsó, Sajópálfala) der Kirchenunion und damit zugleich der gesellschaftlichen Integration.¹⁴

Innerhalb der einzelnen Regionen entstanden Gnadenorte mit Kleinlandschafts- oder Lokalbedeutung. Anders als die genannten Gnadenorte mit großem Einzugsbereich wurden diese aber zu Orten nationaler Abgrenzung, kleinerer Gemeinschaftsbildung. Eine Reihe derartiger Wallfahrtsorte gab es auch in Südtransdanubien. Die Deutschen der Komitate Baranya und Tolna/Tolnau besuchten Máriakéménd (Maria Kemend), Kisnyárád, Turbék, Cikó, Pap, Egregy, Baranyajenő, Pécs-Maria Schnee-Kapelle, die hl. Brunnen von Bozsok und Csávolý. Mehrheitlich waren diese Orte Gründungen von Deutschen im 18. Jahrhundert und Gnadenorte mit lokalem Charakter.¹⁵ Die Nationalitätenvielfalt der oben erwähnten Gnadenorte mit Großlandschafts- und Lokalbedeutung einschließlich des Anteils der Deutschen zeigen in etwa die Mirakelbücher aus dem 18. Jahrhundert.¹⁶

Die Nationalitäten, die sich im 18. Jahrhundert in Ungarn niederließen, führten an den Gnadenorten eine neue religiöse Kultur ein. Das Bestreben der Zuwanderer mag zweifach gewesen sein: Fortsetzung und Bewahrung der Religionspraxis der alten Heimat und zugleich möglichst baldige Integration in der neuen, der ungarischen Gesellschaft, Eingliederung in deren kirchlichen, religiösen Rahmen. Dies erleichterte das Wallfahrtswesen, das die Gesellschaft einer Region nicht auf Grund der Nationalität und Sprache, sondern der Religion organisierte und somit den Rahmen für die Verwirklichung beider Bestrebungen bot. Die Folge war, dass in der süddeutsch-österreichisch-ungarisch-südslawischen katholischen Region die Kulte sich in vieler Hinsicht vereinheitlichten. Dies wurde außer von den liturgischen Beschlüssen des Tridentinums in großem Maße von der Ausstrahlung Mariazells gefördert, zu dessen Einflussbereich zum großen Teil die von den Ungarndeutschen bewohnten Gebiete gehörten. Rudolf Kriss, der sich in den 1930er Jahren vor allem von der Sprachinselforschung her orientierte, hält deshalb das Wachsoffer und sein Zerbrechen (Máriagyúd, Máriakéménd),¹⁷ den Brauch, Votivbilder zu stiften (Andocs, Jud), das Cikóer Hühneropfer und das Kisnyaráder Besenopfer¹⁸ für uralte und von deutscher Herkunft. Von den Deutschen ging auch das Stiften von Votivbildern am Gnadenort Maria-Radna aus.¹⁹ Die Forschung hat deren süddeutsche Parallelen entdeckt, doch kann ihre Existenz im 18. Jahrhundert nur wahrscheinlich gemacht werden. Bei den deutschen Siedlern sind sie jedoch bis ins 20. Jahrhundert erhalten geblieben. Als deutsche Eigenheit nehmen manche auch die Verehrung gewisser Heiliger an (z. B. Vierzehn Nothelfer, Hl. Valentin, Hl. Florian, Christophorus).²⁰ Die Bekanntheit ihrer Kulte förderten die an den Wallfahrtsorten angebotenen,

14 BARNÁ 2000.

15 KRISS 1934.

16 TÜSKÉS 1993. 296–299.

17 BELLOSICS 1908. 96–97.

18 KRISS 1934. 87–99.

19 BARNÁ 2002.

20 TÜSKÉS 1984. 148–149.

teils in deutschen Gebieten hergestellten kleinen Andachtsbilder.²¹ Demgegenüber ein pannonisches Charakteristikum scheint der Brauch der Wallfahrtstaupe zu sein, den alle Völker dieser Region pflegten.²² Durch die deutschen Siedler des 18. Jahrhunderts, die deutschen Stadtbewohner, die Musiker deutscher Herkunft und die Kirchenmusikausbildung (Kantorenausbildung) sind auch viele Melodien deutscher Art in das ungarische Kirchengesangsmaterial gelangt.²³

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Unter den gesellschaftlichen Prozessen im 18. Jahrhundert waren folgende wichtig:

1. Nach dem Tridentinum trat eine gewisse Vereinheitlichung in der katholischen Kirche ein, in ganz Europa wurden die Rituale im Rahmen der römischen Liturgie identisch.
2. Parallel damit ging in Ungarn die Neuorganisierung des kirchlichen/religiösen Lebens vor sich, die teilweise gegen den Vereinheitlichungsprozess wirkte.
3. Durch die umfangreiche Migration und innerhalb dieser durch die Ansiedlung Deutscher in Ungarn erschienen neue Formen der Religiosität, die sich miteinander mischten.
4. Der Barock griff im Geist der Gegenreformation, der katholischen Restauration wieder auf die mittelalterlichen Wurzeln zurück: a) er restaurierte die alten Gnadenorte, b) gründete neue, c) dadurch schuf er Kleinlandschafts-Wallfahrtsbezirke, in denen d) Lokalkulte in den Vordergrund traten.

Es entstanden Gnadenorte mit multikulturellem Charakter, an denen sich jedoch die einzelnen Nationalitäten häufig zeitlich voneinander trennten und jeweils andere Feste für den Besuch des Gnadenortes wählten. Diese gemeinsamen Gnadenorte waren Schauplätze des deutschen (kroatischen usw.) kulturellen Beitrags, aber in der Denkart des *Regnum Marianum* auch der Herausbildung eines starken „Hungarus-Bewusstseins“. In der Religiosität dominierten der starke Marienkult und die Verehrung der ungarischen Heiligen auch bei den angesiedelten Deutschen. Und das wiederum vereinheitlichte und fasste die Gemeinschaften verschiedener Sprachen, aber desselben Glaubens zusammen. Diese Prozesse gingen vor allem von den kirchlichen Zentren aus und wirkten durch die kirchlichen und schulischen Einrichtungen und Vereinigungen auf die Bevölkerung im Lande ein. Die Menschenmassen der Wallfahrtsorte waren demnach wichtige Vermittlungskanäle des Zusammenhaltes.

21 SZILÁRDFY 1984, 1995, 1997.

22 BARNA 2001b.

23 DOBSZAY 1984. 204–214., 226, 228–229.

LITERATUR

BÁLINT, Sándor – BARNA, Gábor

- 1994 *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza*. Szent István Társulat, Budapest.

BARNA, Gábor

- 1986 A búcsúvásár. In: SZABADFALVI József – VIGA Gyula (Hrg.) *Árucseré és migráció*. Miskolc, 39–50.
- 1988 Máriagyűd – magyarok, délszlávok, németek búcsújáró helye. *Folklór és Tradíció* VI. 67–82.
- 2000 Gnadenorte der „tränenenden Marienbilder“ in Ungarn. Mittel der Ideologie der katholischen Restauration und der kirchlichen Union. *Acta Ethnographica Hungarica* Vol 45. Nos. 1–2. 137–150.
- 2001a At the Border of Two Worlds. In: Pirjo KORKIAKANGAS – Eline KIURU (eds) *An Adventurer in European Ethnology*. Atena, Jyväskylä, 56–66.
- 2001b Búcsúkeresztség. In: BARNA, Gábor *Búcsújárók*. Lucidus, Budapest, 267–278.

BARNA, Gábor (Hg.)

- 2002 *Mária megsegített. Fogadalmi tárgyak Máriaradnán I–II. „Maria hat geholfen“ Votivgegenstände in Maria-Radna I–II*. Szeged, Devotio Hungarorum 9.

BELLOSICS, Bálint

- 1908 Áldozati szobrocskák. *Ethnographia*, XIX. (1908) 96–97.

BORÓVI, József

- 2000 *Az esztergomi érseki egyházmegye felosztása*. Budapest, 2000

CONZE, Werner

- 1992 *Ostmitteleuropa von der Spätantike bis zum 18. Jahrhundert*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Klaus Zernack. Verlag H. G. Beck, München.

DOBSZAY László

- 1984 *Magyar zenetörténet*. Gondolat, Budapest.

HARTINGER, Walter

- 1999 Mariahilf ob Passau. Egy népszerű búcsújáróhely kialakulása és a kapcsolódó ájtatossági forma elterjedése. *Acta Ethnologica Danubiana* 1. 25–37.

HERMANN, Egyed

- 1973 *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. Aurora Könyvek, München, 1973. 329.

KRISS, Rudolf

- 1934 *Die Schwäbische Türkei. Beiträge zu ihrer Volkskunde, Zauber und Segen, Sagen und Wallfahrtsbrauch*. Forschungen zur Volkskunde 30. Düsseldorf.

Roos, Martin

1998 *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas. Band I.* Schnell und Steiner, Regensburg.

2004 *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas. Band II.* Schnell und Steiner, Regensburg.

SZILÁRDFY, Zoltán

1984 *Barokk szentképek Magyarországon.* Corvina, Budapest.

1994 A magyarországi kegyképek és -szobrok tipológiája és jelentése. In: BÁLINT, Sándor – BARNA, Gábor: *Búcsújáró magyarok. A magyarországi búcsújárás története és néprajza.* Szent István Társulat, Budapest, 323–348.

1995 *A magánáhitat szentképei I. Kleine Andachtsbilder des Barock I.* Devotio Hungarorum 2. Szeged.

1997 *A magánáhitat szentképei II. Kleine Andachtsbilder des Barock II.* Devotio Hungarorum 4. Szeged.

TÜSKÉS, Gábor

1984 A barokk kori szenttisztelet rétegei. In: HOFER, Tamás (szerk.) *Történeti antropológia.* Budapest, 138–151.

1993 *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében.* Akadémiai Kiadó, Budapest.

GÄSTEBÜCHER AN WALLFAHRTSORTEN, IN KRANKENHÄUSERN UND HOTELS

Neue schriftliche Formen und Quellen ritualisierter Verhaltensweisen

In letzter Zeit sind in den volkskundlichen Forschungen – besonders in einigen Gebieten – die schriftlichen Quellen, wohingegen früher unsere Wissenschaft in erster Linie auf die Aufzeichnung und Auswertung oraler Quellen baute, immer mehr in den Vordergrund getreten. Diese Veränderung macht neue Ansätze auf vielen Gebieten des alltäglichen Lebens möglich. Einerseits ist von der Entdeckung ganz neuer handschriftlicher Quellen die Rede: Stammbücher, Briefe, wirtschaftliche Aufzeichnungen, Familiengeschichten, kirchliche Ankündigungsbücher, Gebete, kirchliche Lieder, Volkslieder, Prozeßschriften, Graffiti's usw.; andererseits vom Entstehen neuer Methoden der Interpretation von und Annäherung an schon früher aufgearbeitete Quellen, wie Unterlagen zu Hexenprozessen, Matrikelbücher, *historia domus*, Gemeinderatsprotokolle. Neben all diesen richtet sich die Aufmerksamkeit bei der Suche nach einer Quellenbasis immer mehr auf gedruckte schriftliche Quellen (Zeitungen und Zeitschriften, Büchlein, Predigten – also literarisches Angebot) und auch verschiedene bildliche Quellen (kleine Heiligenbilder, Heilungenbilder als Wohnungsschmuck, Buchillustrationen, Photos, private Photosammlungen usw.).

Sowohl bei den schon seit langem bekannten und benützten, als auch den neu entdeckten Quellen muß man anmerken, daß die moderne Forschung diese meist nicht oder nicht nur als Quelle verwendet, sondern diese um ihrer selbst Willen untersucht. Es scheint, daß einige dieser Quellenanalysen sich gut in eine Annäherungsmethode, Betrachtungsweise einfügen, die wir kurz als die Untersuchung ritualisierter Verhaltensweisen bezeichnen können.

Bei dieser Betrachtungsweise unterscheidet sich der Ritus von der klassischen Ritusauffassung, die diesen stark an religiöse Erscheinungen band, das Verhältnis der sakralen und profanen Äußerungen (auch) analysierte, und im Ritus (sogar) den geregelten Ausdruck von Machtverhältnissen sah. Diese klassische Ansicht stellte ein Art Hierarchie (sakral-profan) der Handlungsweisen auf.

Ein anderer Ansatz deutet den Ritus umfassender und betrachtet ihn eher als eine *besondere Handlungsweise*, die wertbeladene Beziehungen mit modellhaften Verhaltensmustern ausdrückt. Zweck und Funktion des Verhaltens ist der Ausdruck und die Legitimation dieser Beziehungen und der durch sie repräsentierten Werte. Laut Semiologie erhält ein Symbol oder ein Text erst in der Beziehung zu anderen Symbolen und Texten eine eigene Bedeutung. Die Ritualisierung,

als der Bedeutungsinhalt der Handlungsabläufe, ist natürlich nur in Bezug zu anderen Handlungen und Handlungsweisen zu verstehen. Rituell zu handeln, heißt so viel, wie die feinen Unterschiede im Laufe der alltäglichen Handlungen, Gegensätze und Strategien darzustellen, und voneinander in der Wertigkeit zu unterscheiden. Die *Ritualisierung* ist nach diesem Ansatz nichts anderes als die *Wahl zwischen Handlungsweisen*. In komplexerem Bezug oder auf komplizierterem Niveau ist die Ritualisierung eine solche *Art von Handlung, die eigene/bevorzugte Gegensätze bildet, sich selbst für wichtiger, besser und wirksamer hält*.

Diese Auffassung ist mir deswegen sympathisch, weil sie auch Ansätze und Untersuchungsmethoden für die Interpretation von nicht religiösen Phänomenen (Riten) bietet. Mit anderen Worten bietet die Ritualisierung die Möglichkeit zur Wahl zwischen Verhaltensstrategien, zum Abweichen vom Alltag, dem Ausdruck dieser Abweichungen, und macht die bevorzugte Art dieser Ausdrücke möglich. Wahlmöglichkeit bestehen solcherart, daß man diese *bevorzugten Ausdrucksweisen* aus sehr alten Traditionen schöpft oder diese wählt, aber eine radikal neue Wahlmöglichkeit, sogar Improvisationen, als Ausdrucksmittel erlaubt. Das Rituelle steht in diesem Zusammenhang der *Routine* gegenüber.

Anhand dieser Idee können wir die symbolischen Verhaltensweisen, den oft säkularisierten Ritus des 19. und 20. Jahrhunderts, des vor der Tür stehenden 21. Jahrhunderts, kleinerer, größerer Gemeinschaften gut interpretieren: die der Politik, des Sports, des Unterrichts, des Staats- und Parteilebens, der internationalen Beziehungen oder auf der Ebene des Ausdrucks von Identität.

Am Volkskundeinstitut der Universität zu Szeged waren wir in den letzten Jahren bestrebt, unzählige Formen von so verstanden ritualisierten Verhaltensformen zu untersuchen, zu dokumentieren, beschreiben und interpretieren. Um nur einige Beispiele zu erwähnen: die säkularisierten Feste einer Dorfgemeinschaft, den Fischsuppenkochwettbewerb und das Festival in Baja, die Prüfungsbräuche der Studenten des Eötvös-Kollegiums in Szeged, die Valediktion in den Volks- und Mittelschulen, die gedruckten Geburts- und Hochzeitsanzeigen, kirchliche Gästebücher, kirchliche Einschreibebücher, Anliegenbücher, kirchliche Ankündigungsbücher, die Bildung von Familienmythen in Schrift und Bild, die Dankestafeln und Gästebücher in Heilbädern usw.

Unser Institut hält in diesem Sinne einen eigenen Ritus der Diplomverteilung ab. Nicht statt der universitären Sponsion, sondern danach, doch als Gegengewicht zu dessen Unpersönlichkeit und mechanischem Ablauf, dessen Routine, eine eigene, nur in der kleinen Gruppe (Studenten, Lehrer) bekannte symbolische Sprache benützend, bildete sich eine neue Tradition heraus.

Im diesem Sinne können die zum Thema meines kurzen Vortrages gemachten schriftlichen Quellen als ebenbürtige, inhaltlich ähnliche, doch nicht völlig gleiche Phänomene nebeneinander gestellt werden: Gästebücher in Kirchen, Krankenhäusern und Hotels. *Sie sind ritualisierte Verhaltensweisen, bzw. deren analysierbare textliche Äußerung, die den Dank im Gegensatz zum routinemäßigen, alltäglichen Ausdruck von Dank, auf eigene Art ausdrücken.*

In meinen Vortrag stelle ich in erster Linie die Gästebücher in Kirchen (nicht ausschließlich die von Wallfahrtsorten), weiters die Dankestafeln von Heilbädern, die Gästebücher in Krankenhäusern und zuletzt die Gästebücher in Hotels (genauer gesagt eines) vor, um unseren derzeitigen Forschungsstand zu präsentieren.

1. Gästebücher in Kirchen und an Wallfahrtsorten

In der ungarischen volkskundlichen Fachliteratur habe ich kein Material gefunden, das sich mit ähnlichen Quellen beschäftigt, und auch die europäische Volkskunde ist nicht gerade reich an Arbeiten, die dieses Thema wissenschaftlich erfassen.

Im südlichen Teil der heutigen Slowakei, am Rande des ungarischen Dorfes Vecseklő (sl.: Večelkov), im engen Tal am Berge Básti, befindet sich eine Quelle und eine der heiligen Maria geweihte Kapelle. Zahlreiche Besucher schrieben ihren Namen an die Seite der Nische der Statue oder ritzen ihn in die Wand, schnitzen ihn in Bäume, um ihre Anwesenheit und Bitten zu verewigen. 1970 legte die Kapellenbetreuerin Heft und Bleistift für die Besucher aus, um die Kapellenwände vor weiterer Zerstörung zu schützen. Dort stieß ich in der Praxis erstmals auf diese eigene Art schriftlicher Devotionsformen. Nach meinen Kenntnissen hat János Hetény die ersten dieser Erscheinungen in seiner Manuskript erwähnt, die zur Zeit zur Publikation vorbereitet wird.¹ János Hetény erwähnt bei seinen Forschungen zur Margitkapelle am Karancs-Berg bei Salgótarján (Nordungarn) ein Gästebuch, daß zwischen den zwei Weltkriegen benützt wurde. Ein früheres Vorkommen ist (noch) nicht bekannt. Später erschienen diese Bücher auch anderswo. Wir wissen: In Máriakálnok (dt. Gahling, Westungarn, Komitat Moson) wurde solcherlei vom Pfarrer, der es auslegte, *Erinnerungsbuch* genannt – über dieses wurde an der Universität zu Szeged im Rahmen einer Diplomarbeit gearbeitet. Die Eintragungen dieses Gästebuches befinden sich als 6. Band der Reihe *Devotio Hungarorum*, mit kurzen ungarischen und deutschen Erklärungen versehen, bereits in Druck.² In den vergangenen Jahren wurden ähnliche Bücher für die Gläubigen und Pilger in Csíksomlyó (rum.: Şumuleu, dt. Schomlenberg, Siebenbürgen, Rumänien), Máriapócs (Ostungarn, Komitat Szabolcs), Máriagyúd/Jud (Südungarn, Komitat Baranya) und in der Wallfahrtskirche Szeged-Alsóváros ausgelegt. In Szeged gibt es ein weiteres Buch in der Hauskapelle des Franziskanerklosters. Möglicherweise existiert dieser Brauch auch in anderen Kirchen und anderen Wallfahrtsorten, doch wissen wir noch nicht davon. Auch hat sich noch keiner damit beschäftigt. (Deshalb ist es wichtig, daß mit Hilfe unserer Studenten die Existenz dieses Brauches so umfassend wie mög-

1 Das Buch ist erschienen: HETÉNY, János: *Nagyboldogasszony virrasztása/Die Nachtwache der Jungfrau Maria*. *Devotio Hungarorum* 7. Szeged, Néprajzi Tanszék, 2000.

2 Erschienen wie FRAUHAMMER, Krisztina: *Levelek Máriához/Briefe an Maria*. *Devotio Hungarorum* 6. Szeged, Néprajzi Tanszék, 1999.

lich registriert wird.) Auch innerhalb von Bruderschaften gibt es diese Bücher (in Csíkszentdomokos, rum.: Sândominic, Siebenbürgen, Rumänien).³ Im Rahmen unserer Forschungen in Szeged-Alsóváros wurden von Krisztina Frauhammer die Eintragungen der zwei Tage des Kirchweihfestes aufgearbeitet. Diese Studie ist bereits erschienen.

Noch wissen wir nicht um die heutigen und früheren Motivationen der Auslage von Gästebüchern in Kirchen Bescheid. In Máriakálnok wurde dieses zwischen 1947 bis 1952 – ohne Vorbild – von den Gläubigen benutzt. Dieses Gästebuch war ohne Vorgänger, wurde aber danach auch nicht fortgesetzt.

Ähnliches sind die *intercession books* in britischen, die *Fürbittenbücher* oder *Anliegenbücher* in deutschen und österreichischen Kirchen zu Eintragung der Bitten und Danksagungen der Gläubigen, die von Zeit zu Zeit während der Messe, bei der Opferung, neben Brot und Wein auf den Altar gelegt werden, wie dies in der Kirche Szeged-Alsóváros geschieht. Wo es kein solches Buch gibt (z. B. Altötting, Parzham, Stockholm, Padua usw.) schreibt man auf Zigarettenpapier oder Postkarten und legt diese auf den Altar. Dies zeigt eindeutig, daß die Menschen das Bedürfnis danach haben, ihre religiösen Gedanken, Wünsche, Anliegen schriftlich an Gott oder die Heiligen zu adressieren: ihre (Für)bitten, ihren Dank, ihre Sorgen und ihre Freude. Diesen Brauch gibt es auch in österreichischen evangelischen Kirchen. Im kroatischen Eszék (kr. Osijek, dt. Esseg) ließen sich solche Aufzeichnungen, in die Wand geritzt oder auf sie geschrieben, dokumentieren. Ähnliches findet sich auch in Mariazell.

Diese neu entdeckte Gattung der Devotion ist also nicht ohne Vorläufer. Wie die Beispiele zeigen, gehört sie zu jenen Formen, die wir, nach Walter Heim, zusammenfassend als schriftliche Volksfrömmigkeit bezeichnen können. Für diese Bücher gibt es noch keine allgemeingültige und einheitliche ungarische Bezeichnung. Sie sind als *Gästebücher* (vendégekönyv).

Sie sind mit Mirakelbüchern, ihre auf die Wände geschriebenen Formen sind (ausschließlich) formell mit dem Graffiti, ihre Texte mit den Motivbildern, mit den an die Heiligen und Gott gerichteten Briefen in Zusammenhang zu bringen. Große Ähnlichkeit mit dieser Devotionsform haben die Texte und Danksagungen in religiösen Zeitschriften. Im folgenden möchte ich einige gemeinsame formelle und inhaltliche Züge dieser aufführen, die sich bei den Forschungen feststellen ließen:

1. Sie sind meist an Marienwallfahrtsorten, in Wallfahrtskirchen der Heiligen, seltener in anderen Kirchen, hauptsächlich bei den Katholiken, aber fallweise auch bei anderen Glaubensrichtungen (bei Evangelischen, Juden) zu finden.
2. Sie wurden in Hefte, auf Papier, auf Wände, Bänke geschrieben.
3. Der Adressat ist meist ein Heiliger, bei den Katholiken Maria, Jesus oder Gott selbst.
4. Sie enthalten allgemeine oder konkrete Bitten, bzw. für die erhörten Bitten geäußerte Danksagungen.

3 Siehe die Diplomarbeit von Gabriella FÁBIÁN, Budapest 1999.

5. Das Alter, das Geschlecht der Schreibenden und die historischen Umstände bestimmen das Thema der Botschaften/Fürbitten.
6. Obwohl sie wie spontane Äußerungen erscheinen, die Ausdrucksweise in den meisten Fällen individuell scheint, ist eine Anpassung an den Rahmen der *Gattung* zu beobachten. Selten werden Zitate aus literarischen Werken (Gedichten), kirchlichen Gesängen, Gebeten, Texten entliehen.
7. Häufig sind die Eintragungen anonym, deswegen sind sie durch Direktheit und Intimität gekennzeichnet.

Am Volkskundeinstitut der Universität Szeged begann im Jahre 1996 die Sammlung und Archivierung, laufende Aufarbeitung und Herausgabe dieser Texte.

1/a Dankestafeln im Lukács-Heilbad Budapest

Mit den obigen Quellengruppen, sowie mit den Motivbildern an Wallfahrtsorten, Gnadenorten, Heiligen Brunnen und Quellen, den Marmor Dankestafeln der Kirchen heutzutage zeigen große Ähnlichkeit die Dankestafeln in Heilbädern. Ihre methodische Aufarbeitung, Aufzeichnung, die Erhebung der Beziehung zwischen den Kranken, den dort Beschäftigten durch Interviews, der Motivationen für ihre Herstellung und eine umfassende Analyse ist eine noch durchzuführende Aufgabe.

Im Herbst 1998 arbeitete eine meiner Studentinnen Judit Neuwirth, die annähernd 50 Stück Dankestafeln im Lukács-Heilbad auf. Sie schrieb die Texte ab und analysierte deren Daten. Seitdem führt sie laufend Interviews. Sie wird ihre Arbeit wahrscheinlich innerhalb eines Jahres abschließen. Der Aufbau der Dankestafeln im Lukács-Bad gestaltet sich folgendermaßen:

(Anrede) Beschreibung der Krankheit (und deren Schwere) Dank	
Datum (Ort, Jahr)	Name (Beruf) Wohnort

Ein fixes Element der verschiedenen großen Marmortafeln (die älteren sind größer, beinhalten mehr Text, die neueren kleiner, mit weniger Text) ist die Erwähnung der Art der Krankheit und deren Schwere, was das Phänomen der Heilung, ihre einem Wunder gleiche Charakteristik, Außergewöhnlichkeit betonen soll. Oft werden nicht konkrete Krankheiten, sondern verallgemeinernd *Beschwerden*, *Leiden*, *Krankheit*, dann die Heilung, die Befreiung von dieser Krankheit erwähnt.

Die Texte der an der Wand befestigten Tafeln sind die Formen einer neuen Tradition, eines Ritus, der zur Jahrhundertwende entstand. Durch ihre Existenz legitimieren sie die Arbeit der Heilbäder, verstärken und verbreiten ihren (guten)

Ruf. Sie sind der Ausdruck des Dankes für die Befreiung aus einer Krisensituation, und sie wurden aus innerem Antrieb gestiftet. Die Adressaten der Textes sind nicht die Ärzte, das Personal des Heilbades, sondern meist das Heilbad als Institution, das heilende Wasser des Bades, in einigen Fällen Gott und der Hl. Lukas. (Der Heilige Lukas, Evangelist, Arzt und Maler wurde sozusagen zufällig zum Namensgeber dieses Ortes: es hieß Loch-Bad= Lyukas-Fürdő [sprich jukosch fürdő:] bis zum letzten Jahrhundert als es den Namen Lukács [sprich luka:tsch] allerdings durch eine innere Logik und Symbolik erhielt.)

Die Dankestafeln des Lukács-Bades führen uns aus der sakralen in die profane Sphäre, wo wir ähnliche ritualisierte Formen von Dankesäußerungen beobachten können.

Zwei Textbeispiele:

*Ein sturer Hexenschuss hat mich gequält so viele Jahr',
die ganze Welt soll wissen, daß der Lukas mein Heiler war.*

Aus Dank für des Hl. Lukas heilendes Wasser.

2. Gästebücher in Krankenhäusern

Die schriftlichen Ausdrucksformen des Dankes sind nicht auf die religiöse Sphäre beschränkt. 1999 entdeckte ich auf dem Gang eines Budapester Krankenhauses ein an der Wand hängendes *Gästebuch*. Ich blätterte dieses durch und fand Eintragungen von Kranken, die meist ihre Dankbarkeit für die umsichtige Behandlung und die Heilung (*triviale Wunder* Assion/Eberhart) ausdrücken. Ein ähnliches *Gästebuch*, Babybuch fand ich auch auf der Entbindungsstation. In letzterem fanden sich einige Hunder, innerstem nur einige Dutzend Eintragungen. Beide Bücher wurden 1995 ausgelegt. Wir haben es also hier mit einem relativ neuen Phänomen zu tun.

Auf der HNO-Abteilung treffen wir im Jahr 1995 auf die erste Eintragung. Im Buch ist nicht nur Dank, sondern auch eine einzige kritische Eintragung zu finden. Aus der Verschmutzung der Blätter ist zu schließen, daß das Buch vom Krankenhauspersonal und den Kranken gelesen wird. Pro Seite gibt es eine Eintragung. So wie sich die Oberschwester erinnert, hat das Buch erstmals ein Kranker von ihr verlangt. Auf der Direktionssitzung fragte sie den Krankenhausleiter, ob er etwas dagegen hätte, wenn sie das Buch herausgäbe. Dieser hatte keine Einwände, so wurde es dem Kranken ausgehändigt. Dieser machte seine Eintragung. Das Buch hat also den Segen des Direktors. Er selbst sieht es jede Woche durch. Die Kranken haben seiner Meinung nach Bedarf danach. Eine andere Schwester meint, daß ins Buch nicht das geschrieben wird, was die Leute wirklich denken, sondern was sie vom Krankenhauspersonal erwarten. Auf der Entbindungsstation sei dies nicht der Fall. Dort wird die Wahrheit eingetragen, und das sei in Ordnung. Das Verhalten auf der HNO-Abteilung findet sie nicht gut. Soviel sie

weiß gibt es ein ähnliches Buch noch auf der 1. Abteilung für Innere Medizin. (Ich habe die 1. Abteilung für Innere Medizin besucht, jedoch kein Gästebuch gefunden. Die Oberschwester sagt, so etwas hätte es nie gegeben. Das Personal der HNO-Abteilung bezweifelt das und meint, daß sicher etwas Unangenehmes hineingeschrieben und deswegen das Buch heruntergenommen wurde. Ich halte diese reflexiven Äußerungen für sehr wichtig und aufschlußreich!)

Auf der Entbindungsstation bekommen die jungen Mütter auch eine Erinnerungskarte. Diese wird vom Arzt, der Hebamme und einer Schwester unterschrieben, und ihr wird ein Bild des Neugeborenen beigelegt. Auf der Säuglingsstation wird das Kind ein paar Tage nach der Geburt wiederum fotografiert. Manche Mütter geben von diesen Bildern eines ins Gästebuch. Das Gästebuch ist auch auf der Entbindungsstation neben dem Schwesternzimmer zu finden, an einem Ort, zu dem nur die jungen Mütter und Schwestern Zutritt haben. Die mich informierende Schwester würde nicht hineinschreiben, sagte sie.

Auf der HNO-Abteilung werden im Jahr ungefähr 1600-1800 Patienten behandelt. Zwischen September 1995 und Februar 1999 nahmen das Gästebuch jedoch nur 40 Patienten in Anspruch, was in Prozent kaum auszudrücken ist.

Die Eintragungen ins HNO-Gästebuch nach Jahren gegliedert:

1995	1996	1997	1998	1999
1. September eine Eintragung +	29. Januar +	6. März +	6. Februar +	11. Januar +
	10. April +	16. Juli +	2. Mai +	11. Januar +
	19. April +	12. November +	22. April +	28-30. Januar +
	8. Juni +	16. November +	14. Mai +	ohne Datum +
	8. Juni +	ohne Datum +	8. Juni +	1. Februar ---
	ohne Datum +	26. Dezember	24. Juni +	11. Februar
	2. Oktober +		24. Juni +	
	2. Oktober +		ohne Datum +	
	Ohne Datum und eine deutsche Ansichtskarte		26. August +	
			27. August +	
			25. September +	
			28. October +	
			19. Dezember +	
insgesamt: 1	insgesamt: 9	insgesamt: 6	insgesamt: 13	insgesamt: 11
insgesamt: 35				

Auf der Entbindungsstation suchte ich die Oberschwester und den Oberarzt auf, beide trugen bereitwillig zur Aufarbeitung des Gästebuches bei. Auf der Entbindungsstation, neben dem Zimmer des Bereitschaftsarztes, ist auf dem Gang ein wahrlich großes Buch auf einem Tisch ausgelegt, das scheinbar schon von vielen durchgeblättert wurde. Die Seiten sind schmutzig. Die Oberschwester, die Schwestern halten das Buch für wichtig und achten besonders darauf. (Auch meine genaue Untersuchung sahen sie nicht gerne.) Laut dem Professor wurde 1995, als auf der Abteilung die Möglichkeiten zur alternativen Geburt eingeführt wurde, auch das Buch erstmals ausgelegt, um den Gebärenden die Möglichkeit zu bieten, ihre Meinungen, Erfahrungen, Eindrücke niederzuschreiben. Rund 350 Eintragungen sind zwischen 1995 und Februar 1999 im Buch gemacht worden, pro Jahr gebären aber 1200 bis 1300 Frauen. Der größte Teil der Eintragungen sind kurze Danksagungen, doch finden sich im Buch auch mehrseitige Erinnerungen, reflexive Schriften über die Erfahrungen auf der Entbindungsstation. Auch diese enthalten fast immer stereotype Dankeszeilen.

Zwei Textbeispiele aus Krankenhausbüchern:

„Im März und April 1996 war ich einige Male auf der HNO-Abteilung des Szent Imre Krankenhauses zur Untersuchung, Operation und Behandlung.

Aus Anlaß meiner Heilung möchte ich den Ärzten, Schwestern und allem Personal der Station meinen herzlichen Dank für die aufmerksame und vertrauenerweckende Betreuung auf höchstem Niveau, ausdrücken. Anerkennung verdient die Kultiviertheit der Unterbringung und Versorgung, die Station auszeichnende Ordnung, Organisation und Sauberkeit.

In aufrichtigem Dank

Dr. XY (männlich)

Adresse”

„Sehr geehrte HNO-Abteilung!

Hiermit möchte ich allen Ärzten, Schwestern und Beschäftigten auf der Station meinen Dank sagen, daß sie mit ihrer Freundlichkeit und Kompetenz zu meiner Heilung beigetragen haben.

2.10.96

XY (männlich)”

3. Das Gästebuch einer Pension in Mátrafüred

Der Hutmachergeselle Imre Ivanits aus Gyöngyös konnte in der schweren Wirtschaftskrise Anfang der 30er Jahre mit seinem Handwerk kein Auskommen finden. Darum kaufte er im Kallók-Tal, in Benepusztá (heute Mátrafüred), eine leerstehende Textilpresse. Diese baute er um und eröffnete eine Pension. Der in den 30er Jahren wachsende heimische Tourismus sicherte der Pension den

nötigen Umsatz. Die Gäste kehrten zurück, ganze Familien, meist aus Budapest, verbrachten bis ans Ende der 40er Jahre dort ihren Urlaub. Ein Kreis von Stammgästen entstand. Der Pensionsbesitzer und seine Frau versuchten die Atmosphäre in ihrer Bleibe, so familiär wie möglich zu gestalten. Sie beschäftigten sich umsichtig mit ihren Gästen.

Von Beginn der 40er Jahre an schreiben die Gäste ihre Gedanken und Bemerkungen in ein dickeres, liniertes Heft. Darin sind Eintragungen zu finden, die dem Pensionsbesitzer und seiner Frau gegenüber Dank für die gute Versorgung, die Sorge und die Entspannungsmöglichkeit aussprechen oftmals nicht nur fürs Essen, sondern auch fürs gute Wetter.

Wie stehen diese drei (vier) Textgruppen in Verbindung?

Inhaltlich sind sie gleichdenn sie drücken Dank aus.

Die Eintragungen in den kirchlichen Einschreibebüchern können aber thematisch sehr vielschichtig sein, ihre Intentionen sind sehr breit gestreut, da die Adressaten (Gott, Maria, die Heiligen) allmächtig oder zumindest mächtige Fürsprecher sind: Dort finden sich Bitten um Hilfe in verschiedenen Situationen des alltäglichen Lebens, Bitten bezüglich Ehe und Liebe, Bitten um inneren Frieden und Schutz, um Gesundheit, einen starken Glauben, Vergebung von Sünden und Dank für die Erfüllung all dessen.

Die Dankesäußerungen in den Gästebüchern im Krankenhaus sind einseitiger, da den Ärzten Dank für die Wiedererlangung der Gesundheit, die Heilung und die Hilfe bei der Geburt des Kindes, den Schwestern für die fürsorgliche Pflege gesagt wird.

Die Gäste der Pension bedanken sich für die Ruhe, Sorge, die Verpflegung bei dem Pensionsbesitzer und seiner Frau. Beim thematischen Vergleich sehen wir also, daß es bei dieser Reihenfolge auch eine Art Desakralisierung gibt, eine starke Beziehung zum, Einbettung in die Geschehnisse des Alltages: 1. seelische Probleme, 2. Wiederherstellung der Gesundheit, 3. der Urlaub, die Freizeit, Entspannung.

Auch der Kreis der Adressaten zeigt dies: 1. Gott und die Heiligen, 2. der über besondere Kenntnis verfügende Arzt, 3. Hausherr und Hausfrau. Die Basis für den Vergleich ist das Maß des Heiligen und Profanen, dessen Verhältnis zueinander.

Nach der klassischen Interpretationsweise des Ritus, der Ritualisierung, können wir in erster Linie zum Verhältnis des Heiligen und Profanen einige Aussagen treffen, die verschiedene Stufen der Sakralisierung und Desakralisierung (Säkularisierung) zeigen. Die Ausgangssituation ist bei allen dreien ähnlich:

1. Das Individuum gerät in eine Krisen- oder nicht alltägliche Situation. 2. Es wird eine in verschiedenen Maßen abhängige Beziehung zwischen dem Menschen und einem Außenstehenden (Gott, Heilige, Arzt, Wirt) vorausgesetzt. 3. Dadurch wird die Beziehung zwischen den beiden hierarchisiert, sakralisiert. Das Ausmaß dessen kann natürlich sehr unterschiedlich sein. Es entsteht dementsprechend ein neuer Ritus, der seine textlichen Zeugnisse hinterläßt.

Während die kirchlichen Gästebücher dies in vollem Maße bestätigen, spiegeln die Eintragungen der Bücher in den Krankenhäusern und in der Pension oft eine gleichrangige oder fast gleichrangige Beziehung wider. Der Dienstleister und der, der für Geld diese Leistung in Anspruch nimmt, sind in der Beziehung (fast) gleichgestellt. Die sowieso unter- und übergeordneten Rollen in der Patienten-Arzt-Beziehung werden mystifiziert, *sakralisiert* und breiten sich auf alle Beschäftigten der Krankenhausabteilung aus. Dies macht die Beziehung zum quasi religiösen Phänomen, in der sich das Individuum einem über ihm Stehenden unterwirft, derjedoch nicht über transzendente Macht verfügt. Er hält ihn jedoch auf jeden Fall für mächtiger, wissender als sich selbst, und ist dessen Macht, Wissen ausgeliefert.

Die Texte der Dankestafeln in Kirchen und im Lukács-Bad gleichen den Eintragungen in den kirchlichen Gästebüchern. Sie sind als Variationen derer zu betrachten. Auch die *formale Ähnlichkeit* zwischen den drei/vier Gruppen ist groß. Die Texte sind formal ähnlichen Aufbaus, ihre Gliederung ist gleich. Die Schreibenden sagen Dank für die erlangte Gunst, Gnade, Dienstleistung. Der Dank für letzteres mag einen überraschen, wurde doch sowohl für die im Krankenhaus als auch für die in der Pension verbrachte Zeit, die Arbeit bezahlt. Die Eintragungen hingegen zeugen nicht von einer völlig gleichrangigen Beziehung. Wir können von einem Unter- und Übergeordneten in der Beziehung, von einem Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Schreibenden und dem Adressaten sprechen. In dieser Beziehung wird die Rolle des Artes, des Wirtes dem der Patient, der Gast ausgeliefert fühlt, um-, bzw. aufgewertet. Die Beziehung bekommt ein ähnliches Gesicht, wie die sich in den Büchern in Kirchen, an Wallfahrtsorten und in Bruderschaften widerspiegelnde Beziehung zwischen dem Menschen, Gläubigen und Gott, den Heiligen. Im Falle der Eintragungen im Krankenhaus und der Pension kann man einerseits davon sprechen, daß eine Dienstleistungsbeziehung auf eine höhere Ebene gehoben, mystifiziert, sakralisiert wird, andererseits eine unpersönliche Beziehung humanisiert wird. Die Gegensatzpaare lauten also:

Gott/die Heiligen – der Gläubige
 der Arzt – der Patient
 der Wirt – der Gast

Aufgrund welcher formaler und inhaltlicher Merkmale können diese Texte zu den gleichen Formen ritueller Verhaltensweisen gezählt werden? Nach dem umfassenden Verständnis der Ritualisierung wird in diesen Texten vom Verfasser jemandem für etwas gedankt. Natürlich baut der Ausdruck des Dankes rein sprachlich auf gleichen Formen auf, deswegen zeigen die an verschiedenen Orten zu findenden schriftlichen Dankesbezeugungen große idiomatische Ähnlichkeit. Die Danksagung für eine Tätigkeit (oder parallel dazu) geschieht in erster Linie mündlich (in den Krankenhäusern meistens, in den Kirchen seltener durch Geld [Antonius Büchse]). Demgegenüber sind Eintragungen in Gästebücher eine neuartige, ungewohnte Form der Dankesäußerung: sie sind eine neue Strategie des Ausdruckes von Dank. Diese Form der Dankesäußerung wird für wichtiger und wertvoller als deren übliche Arten gehalten. Mit der Bestrebung

zur Erneuerung, zur Innovation, ist ein neues Modell entstanden, dem viele der in diese besondere Kommunikationssituation geratenden Personen folgen. Es entstand eine neue Tradition, die – wie wir sahen – Vorläufer hatte, bzw. auf ähnlichen Erscheinungen aufbauen konnte. Die krampfhaftige Ausübung dieses neuen Brauches hat oft inhaltlich sehr eigenartige Texte zur Folge. Dahinter steht möglicherweise eine Situation, in der der Schreibende den Zwang spürt, dem Ritus zu folgen, aber nicht über die zur Verwirklichung nötigen Mittel (Phrasen, Formeln, Schreibfertigkeit) verfügt.

Das allgemeine formale Gerüst der Eintragungen ist folgendes:

(Anrede)
Vorstellung der Situation – Beschreibung der Krisensituation, der Krankheit
Bitte und/oder Dankesäußerung
Glückwünsche (Bitte um Segen)

Die Dauerhaftigkeit der niedergeschriebenen Texte erweckt das Gefühl der Beständigkeit, und verstärkt, legitimiert das für hierarchisch gegliedert gehaltene Verhältnis, das gesellschaftliche Verhältnis, das zwischen dem Schreiber und dem Adressaten – Gott und Mensch, Arzt (Krankenhauspersonal) und Patient, Wirt und Gast – existiert.

Dieses Beziehungssystem spiegelt sich auch in der *hierarchisierten Raumnutzung* wider. Die Kirche, das Krankenhaus/Heilbad, die Pension, d. h. außergewöhnlicher Raum auf der einen, und die vielfältigen Räume des Alltags auf der anderen Seite. Das gleiche trifft auch auf das Zeitgefüge zu.

Die Streben nach Ritualisierung kommt aus innerer Motivation. Der Zweck des Aufsuchens der Kirche, eines Wallfahrtsortes, des Krankenhauses, eines Urlaubsdomizils ähnelt oder gleicht – die Wiederherstellung, Sicherung, Schutz körperlicher und seelischer Gesundheit. Die Ritualisierung kann durch die Wiederholung der Eintragungen, dem daraus resultierenden Reichtum, den Schmuck der aus den Textformeln resultiert, verstärkt werden. Der Text, die Tatsache der Aufzeichnung, suggeriert Beständigkeit und daraus resultiert Sicherheit. Die früheren Formen dieser Tradition wurden nur teilweise als fortführungsfähig befunden, und der innere Drang begründete diesen neuen Brauch.

Die *gesellschaftliche Zugehörigkeit* und der Name der Schreiber ist nicht oder nur sehr selten ersichtlich. Eine Ausnahme bilden die Eintragungen in den Gästebüchern der Krankenhäuser. Dort finden wir fast immer Äußerungen mit dem genauen Namen (und Adresse), ab und zu solch quasi verschlüsselte Eintragungen, die auf Zimmer – und Bettnummer verweisen, als das allgemeinste Unterscheidungszeichen der Krankenhauspatienten. In diesem Fall ist vor Fremden die Anonymität gewährt, die Adressaten kennen jedoch den Absender. Die gesellschaftliche Zugehörigkeit der Absender ist nicht immer ersichtlich. Bei den kirchlichen Büchern ist anzunehmen, daß meist Frauen sie benützen.

Beachtenswert ist, daß auch die Autoren der Dankesäußerungen in den Krankenhäusern meist Frauen sind, doch gibt es auch Männer und Kinder darunter. Der Status, Beruf ist noch viel seltener ersichtlich. Bei den Dankestafeln in den Heilbädern stellt sich dies jedoch meist heraus. Am ehesten können wir noch bei den kirchlichen Eintragungen auf den Status schließen: Mutter, Großmutter, bzw. Schüler.

Mit meinem kurzen Vortrag wollte ich gleichzeitig mehreres bezwecken. Zuerst wollte ich darauf hinweisen, daß es innerhalb der Volksfrömmigkeit auch in Ungarn neue schriftliche Formen gibt, die wir im religiösen Leben als schriftliche Devotion bezeichnen. Diese wurden von der Forschung entdeckt und werden laufend bearbeitet. Es sind diesbezüglich erste Studien erschienen und Quellenpublikation werden in kürze folgen. Außerdem wollte ich die Aufmerksamkeit auf bisher nicht beachtet Quellen lenken: auf Gästebücher von Heilbädern, Krankenhäusern, Pensionen, die, meiner Meinung nach als eigene, säkularisierte Äußerungsformen von ritualisierten Verhaltensweisen verstanden werden können. Zuletzt wollte ich meinen Ansichten zu ritualisierten Verhaltensweisen Ausdruck verleihen.

LITERATUR

BÁLINT, Sándor – BARNA, Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok*. Budapest.

BELL, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. New Yrk-Oxford.

ČAPÓ–ZMEGAČ, Jasna

1994 „Mother help me get a good mark in history”. Ethnological Analysis of Wall Inscriptions in the Church of St. Peter and Paul in Osijek. *Ethnologia Europaea*, 24. 67-76.

FRAUHAMMER, Krisztina

1999a Vágyak és kérések egy búcsúban – az alsóvárosi Vendégeknyv. In: PUSZTAI, Bertalan (szerk.): *Szent és profán között. A szeged-alsóvárosi búcsú*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 3. Szeged, 71-82.

1999b *Levelek Máriához. A máriakálnoki vendégeknyv. Briefe an Maria. Das Gästebuch von Máriakálnok/Gahling*. Devotio Hungarorum 6. Szeged.

HEIM, Walter

1961 *Briefe zum Himmel. Die Grabbriefe an Mutter M. Theresia Scherer In Ingenbohl. Beitrag zur religiösen Volkskunde der Gegenwart*. Basel.

HETÉNY, János

2000 *Nagyboldogasszony virrasztása. Die Nachtwache der Jungfrau Maria*. Devotio Hungarorum 7. Szeged.

HOBBSBOWN, Eric – RANGER, Terrence (eds)

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge.

HULSE, Gray Tristan

1995 A modern votive deposit at a North Wels Holy Well. *Folklore*, 106. 31-42.

KROMER, Hardy

1996 *Adressat: Gott. Das Anliegenbuch von St. Martin in Tauberbischofsheim. Eine Fallstudie zur schriftlichen Devotion*. Tübingen.

NEUWIRTH, Judit

1998 *A Lukács gyógyfürdő hálátáblái*. (Seminararbeit, manuscript.) Szeged.

NIKITSCH, Herbert

1990 Schreiben und Glauben. Anliegenbücher als Beispiel moderner Volksreligiosität. In: Helmut EBERHART – Edith HÖRANDNER – Burckhard PÖTTLER (Hg.): *Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz*. Wien, 191-201.

MOORE, Sally F. – MEYRHOF, Barbara G. (eds.)

1977 *Secular Ritual*. Assen-Amsterdam.

PONISCH, Gabrielle

- 1996 Bitte um weiteres Glück! Anliegenbücher als Möglichkeit zeitgenössischer Devotion. In: Helmut Eberhart – Heidelinde Fell (Hg.): *Schatz und Schicksal. Steirische Landesausstellung 1996*. Graz, 261-272.

TURNER, Victor

- 1995 *The Ritual Process*. New York.

SEARCHING FOR GOD, OURSELVES – OR OUTING TO NATURE, ESCAPING FROM SOMEWHERE, FINDING REFUGE SOMEWHERE?

In Hungary in the last 20-30 years the forms of the practice of religion have undergone great change. This change has also reached the places of pilgrimage and pilgrimages. In some places of pilgrimage (Szeged-Alsóváros, Andocs) there has been a dramatic decline in the number of visitors, even on the main feast days.¹ Elsewhere this decline has not been seen (Mátraverebély, Máriapócs).² In fact, in the 1990s a national place of pilgrimage of the Hungarian people arose in Transylvania, in Csíksomlyó (Șumuleu). This can also be regarded as the symbolical spiritual unification of the Hungarian people divided by the peace dictated at Trianon. The number of visitors defies imagination: at Whitsun more than 300,000 people take part in the feast. And not only Catholics, but Protestants as well: what was once a Catholic feast has become a national celebration and the place a national place of pilgrimage.³

It is another sign of change that from the early 1990s when the political change made this possible (the collapse of socialism), travel offices have opened in Hungary with the aim of organising pilgrimages to Hungarian and foreign shrines.⁴ Hungarian researchers are now studying the offices and the pilgrimages they organise. The traditional mass pilgrimages, mainly by bus, organised by parishes within village or town frames have almost disappeared. A special form of pilgrimage can now be observed: pilgrimages made on foot by small groups from narrower social, age or occupational groups.

Here⁵ I shall examine two of these pilgrimages and groups, on the basis of interviews conducted with the leaders and written sources (printed materials, programmes, etc.). One is organised and led by Franciscans on 15-20 August. The participants are from secondary schools and their monastery in Esztergom and the destination is a place of pilgrimage (Mátraverebély), cared for by Franciscans. Consequently, this is a pilgrimage of young people closely linked to the Franciscan order; the participants are aged 15–30 years, but the majority are around 20 and of both genders. The Franciscans participating are also young. I shall call this the Franciscan youth pilgrimage.

1 BARNA-PUSZTAI 1999.

2 BARNA 1990.

3 BARNA 1996.

4 PUSZTAI 2004.

5 As paper delivered at the SIEF Congress, April 2004 in Marseille. The research was supported by the National Research Fund (OTKA) Grant 65325.

The other pilgrimage on foot is organised by a group of highly qualified, middle-aged (around 50) Budapest intellectuals. It differs greatly in form from the previous pilgrimage as they do not reach the goal by walking continuously but in stages of 18-25 km covered on every second Saturday of the month.

The Franciscans approach the place of pilgrimage by the shortest route, linking places of natural, historical and literary interest and even the people of settlements on the route into the pilgrimage. The group of Budapest intellectuals does not choose the shortest route but instead attempts to visit all the (important) church, historical, literary, artistic, industrial history and natural sights in the vicinity of the pilgrimage route and to collect all the information they can about the region and its people.

In this short paper which based on interviews conducted in 2004 I shall seek an answer first of all to the question of what are the motivations and aims behind the unusual pilgrimages on foot. What is it that attracts the members of the group year after year and month after month, and what keeps the group together? Can this also be regarded as a form of religious practice? What characteristics does it have?

The Franciscan youth pilgrimage from Esztergom to Mátraverebély-Szentkút

They have been making this pilgrimage since 1994. The model was the Warsaw – Częstochowa youth pilgrimage on foot which was held during the period of socialism too. Young Hungarian Franciscans also took part in it. However, in the early 1990s they tried to substitute it with a similar pilgrimage in Hungary. The Szentkút (Sacred Well) monastery in Mátraverebély was returned to the Franciscan order. The Franciscans wanted to give new life to the earlier emptied forms, the spiritual retreats and pilgrimages. The Polish example appeared to be a suitable model. People feel the need 1. to take part in religious retreats, 2. to withdraw from the world for a few days, to be silent and pray.

In the first one or two years the participants were mainly secondary school students and teachers of the order from the Franciscan schools in Szentendre and Esztergom. Ten to fifteen Franciscans, including at least five priests, members of other orders and nuns take part wearing the habits of their order. The group numbers around 200 persons in all. Their luggage is taken by truck. There is also a minibus which waits for the procession at certain points to pick up the tired and sick.

The main intention of the pilgrimage is to pray for vocations of priests and monks, in honour of Mary and in memory of Saint Stephen of Hungary, our first king. This is why the date is always fixed: it begins each year on August 15th and ends on the 20th. It is announced on posters, the Internet and in Catholic papers.

In 1999 a book was published containing the prayers, songs and hymns recommended for the journey up to 2012.⁶ The common prayers and the prayer hours held by the members of the order created the demand for this. It also contains much practical advice on walking. It lists the requirements for community living.

The programme for each day's journey is fixed: mass, prayers en route, meditation, rosary, singing, confession, conversation, walking. There is a common programme on the first three evenings. First day: mass, a get-together evening in small groups by regions. Second day: quiz, third day: folklore evening with the villagers. The fourth evening is devoted to rest and has no set programme. The day begins with morning mass. There is sufficient free time during the day for conversations and solitude. The route is a sacred way (*via sacra*): prayer at wayside crosses, at statues, in churches and also a way of penitence (*via purgativa*): drinking, smoking and playing tape recorders are forbidden. The route leads through hilly country and passes through few settlements. Accommodation is in tents and in a Franciscan monastery (Szécsény). They sing when they pass through settlements. They carry a processional cross that the girls decorate with a wreath of flowers on the way. This is tied with a ribbon in the Hungarian national colours. They also carry a Hungarian flag. In one of the villages the church bells are rung to greet them. Girls dressed in folk costume welcome the group at the edge of the village. Conversation, attentiveness to others and participation in the collective programmes are recommended. They stop at a ruined castle (Drégely) to recite a ballad by a famous 19th century Hungarian poet, János Arany.

They form close ties with the people of villages on the route: accommodation, meals, programme, conversation, collective liturgy. It is a big event for villages on the route to be able to host the pilgrims. They take cooked food, drinks, coffee and cakes to the walkers on the way. They make preparations in advance. The pilgrims take gifts for the helpers.

Being on the journey and arriving at the different stops are important for those in the group. Sleeping in the Franciscan monastery at Szécsény and arriving at the destination in Mátraverebély-Szentkút are memorable spiritual experiences. The feast on Saint Stephen's day in Mátraverebély is small, attracting around 5000 people. But they look forward to the arrival of the youth pilgrimage. The renewal of the baptismal vows at the Sacred Well is a special rite. Before arriving at the place of pilgrimage – following the Polish example – a clearing on a hill before the Sacred Well is the place of reconciliation. Everyone asks forgiveness from everyone for hurts on the way. The monks are tossed in the air, again following the Polish example. In the evening in Szentkút mass is held, the tents are erected, the pilgrims wash and then devote the whole night to adoration. This is always part of the programme. Celebration of light, vespers, exposition of the sacrament, Taizé prayer hour. The mass on arrival is said by members of the order officiating at their first mass. This is the highlight. The young people's return to Budapest and their homes is not organised.

6 VARGA – DOBSZAY – KÁRPÁTI 1999.

Pilgrimage by intellectuals in honour of Mary

A group of 20-30 middle-aged Budapest intellectuals have been making pilgrimages on foot since autumn 1995 to different Marian places of pilgrimage. They walk only one day every month. A month later they continue from the point where they stopped the previous month. The initiator and leader of the group is a lawyer. They call their activity *sétálvány* (walkage)

Their first walk began on October 14, 1995 and the destination was Máriapócs (Eastern Hungary). They reached the place of pilgrimage by the shortest route (332 km) in a year and a half. Th days are spent on steady walking. They spent two days in the place of pilgrimage. The leader of the pilgrimage, a lawyer, had an audio cassette containing poems and information on the Mary of Pócs, as well as music, made in memory of the pilgrimage.

Their second walk began in March 1998 from Budapest to Máriagyűd in Southern Hungary. In planning the walk they took into account what they had learned from the first walk. They included major sights along the Danube in the route to add an intellectual dimension to the walking. They covered the distance of 499 km in 44 sections and arrived in Máriagyűd on December 8, 2002. The leader of the pilgrimage wrote a speech in the name of the Virgin Mother which he had copied and distributed among the participants. The motto of the speech was taken from Cervantes: *The road is better than the inn. It is better to travel than to arrive. And travelling together is the most important.* On the evening of their arrival they held a retreat. The journey ended with a big supper in Villány, the famous wine-growing locality nearby.

The third walk began in March 2003, from Budapest to Mariazell. So far they have covered 312 km in 20 sections. This walk covers a long route, carefully planned in content and symbols. They first walked from Budapest to Esztergom. Esztergom is the cradle of Christianity in Hungary. They included Esztergom so that they would arrive in Zell with Mary in their souls. All their walks set out from the Buda cave chapel of the Hungarian Pauline order. A Pauline father gives a peregrinus (pilgrimage) blessing. The present group has 30 members. Generally 20-25 persons do the walks. This number can be co-ordinated. There is no admission. The participants are highly qualified intellectuals around the age of 50: doctors, lawyers, engineers. They are all friends. The group includes men and women, a number of them married couples. They do not all have the same world view or religion. So far the group has been able to integrate everyone. They are a cheerful company. They celebrate birthdays in round numbers.

The structure of the walk is fixed: they meet on the second Saturday of every month, always at the same time and in the same place in Budapest. From there they drive by car to the point from where they are to continue the walk. In the vicinity of Budapest they travel by bus or train. They leave the cars at the point of departure. At the end of the walk they hire a car and driver to take the four drivers back to the cars. They then come back to pick up the others and the whole group returns home.

A week before each walk all the members of the group receive a letter. This sums up the happenings of the previous walk and sets out the programme for the next one. These letters were published in 2001 in the form of a book. It had chapters on: travel plan, sights, practical advice, associations, reflections, recipes. There are also musings on the history of philosophy and on political matters, for the purpose of documentation and remembrance.

The important thing for the members is the walking and time spent together in a pleasant atmosphere. It is one day in the month when they do not have to rush, there are no deadlines, no urgent tasks, no phones, they are independent, in peace and spiritual calm among friends. The religious content is indirect. Everyone knows that they are going to a Marian place of pilgrimage. This is the force that gives them a goal and holds the group together. The only religious character of the journey is that they visit all ecclesiastical institutions – churches and monasteries – on the way. And wherever they see that there is a need, or hear of a noble cause, they give donations. In this way charity is part of the journey. This plays a big psychological role, strengthening solidarity. There is no reference in the book to collective or individual devotions or prayers. But there was in the interview. They stop to say a prayer at wayside crosses. There is always someone and some cause to pray for. If not, they simply say a prayer together. This too, strengthens the cohesion of the group.

The journey is also an encounter with history: they evoke the place occupied by the given settlements in Hungarian history, local historical events and memories. Getting to know events of a local nature and local persons in particular enriches their knowledge. Besides seeking out local experts, they also prepare in advance. When visiting churches, castles and artists' studios they encounter art history. Literature is also part of their preparation: the members of the group read extracts from literature associated with the place.

Encounter with themselves: with their abilities, endurance, patience through the tiring walking, their tolerance in the company of others. They consciously seek to be close to nature. They follow a route along field paths, through forests, fields, along embankments and gullies; they use roads only where there is no other alternative. This makes their walks more attractive and also more difficult. The journey is therefore also an encounter with nature. They go regardless of the weather. The organiser makes a 15-minute film of each walk. The journey means a unity of body and soul, besides the spiritual and intellectual demands culinary pleasures are also important. The walk ends with a supper.

The joy of arrival is incomparable. They have achieved what they undertook, reached the goal, met the Virgin Mother. They take part in a mass.

They also meet at other times besides the monthly walks. At the end of December (in the last two years) they have held an end-of-year meeting in a pilgrimage church outside Budapest where a mass and *Te Deum* are held. They have supper together in a restaurant. On New Year's Eve at dawn the group go out together to a place of pilgrimage in Buda and attend mass there.

The ideas come from a lawyer. He plans the walks and handles the organisation.

The meetings strengthen group cohesion. The letters and publications in book form have the same effect.⁷ They bring the group together virtually, record and make the memories uniform. The collective church attendance at New Year's Eve and the religious content of the major festivals always appears in the letters. The most important thing is the community (even in the Turnerian sense too). The group's greatest experience and the strongest cohesive force is the good community which is a pleasure to belong to. This is legitimised by the destination, the Marian place of pilgrimage. The repetition ritualises the contacts, bringing regularity, repetition and security into everyday life. It links the isolated individual into a community and eases the psychological problems caused by alienation.

Interpretations

These examples are not unique. The Jesuits also organised a Pannonia Sacra pilgrimage in 2000, former students of church secondary schools also made a collective tour, the Greek Catholics lead pilgrimages from a number of places to Máriapócs. The Hungarian Franciscans in Transylvania (Romania) organise a youth pilgrimage on foot from Székelyudvarhely to Csíksomlyó for Porciuncola (August 2). The Cistercians have a half-day pilgrimage on foot to Máriaremete, a place in Budapest. The pilgrimage from Budapest to Márianosztra starts on May 1 and lasts three days. The pilgrimage of the Városmajor parish on foot to Máriaremete revives the men's pilgrimage on foot organised by József Mindszenty in 1947.

The leaders of both groups are of the opinion that their initiative arose from the recognition that the church is unable to find forms that could appeal to people today. It is unable to "sell" the teachings of Jesus Christ. The world is becoming increasingly irreligious, godless and secularised. The traditional forms of pilgrimage feast with banners, singing, confession, and high mass followed by a village-type fair with food stalls no longer attract many people. However, sacred places still exert a strong attraction. People can feel the sacral nature of the place. The friendly circle of people of the same age and interests creates a new frame. Something new is born out of the encounter of the place and the human soul.

According to the leader of the group of Budapest intellectuals, their walk brings together three important areas of human life: theology, philosophy and gastronomy. This is the human "holy trinity": the unity of soul, spirit and body. The dining table is the greatest community-building force. Self-restraint plays a big role in the Franciscan youth pilgrimage.

⁷ JÁVOR 1998-2001.

The Franciscans depart from the view that life is a pilgrimage, history proceeds towards its fulfilment. The pilgrim church, the pilgrim is on a journey, waiting for fulfilment, for the coming of Christ. The annual pilgrimages express this metaphorically.

The annual or monthly repetition of the journeys brings predictability and order to life. During the five days or the one day life is simplified, becomes slower and quieter. Only the most basic functions remain for days: walking, eating, bathing, prayer. In the case of the Franciscans the religious character is more direct and stronger than in the group of intellectuals. The Franciscan journey is of an ecclesiastical character while that of the Budapest intellectuals is a secular tour. The experience of nature and of creatures also plays a big role in both groups.

Both groups set down the programme and memories of the journey in writing. The church image that emerges from the Franciscans' book⁸ is a conservative one preserving values. Their songs are based on Gregorian chant, not on the popular church music trends currently fashionable, although these are present too in the Taizé songs. In the case of the Budapest group the recording on tape and in printed form of individual memories and reflections strengthens the awareness of belonging together.

Community building is important for both groups but it is of a different character. The isolated individual is linked into a community, the psychological problems caused by alienation are eased. The Franciscan community is large and open. Because of the many members of the order participating the pilgrimage is a "mobile monastery" to which they invite people. Anyone can join in. It is also intertwined with the people of settlements on the route, through the accommodation, meals, programme, conversations and shared liturgy. Friendships and love grow up among the young participants. The Budapest group is a closed one. They have a more indirect contact with the society of the regions they visit. Both groups meet outside the pilgrimage too: the intellectuals gather at the end of the year while the Franciscan youth hold a pilgrimage gathering on the Saturday following Ash Wednesday in a Budapest Franciscan monastery. We see a different interpretation of community in the two groups. In the case of the Franciscans we can speak of salt as an analogy while the other group could be described as a closed, defensive group. But both groups can also be regarded as a community in the Turnerian sense. Both forms link the isolated individual into a *community*, easing the psychological problems caused by alienation. The search for historical and literary roots means reinforcement, following an example and model.

The two groups meet present-day Hungarian reality in different ways. The Budapest intellectuals become better acquainted with the rural settlements, the state of nature and nature protection, environmental pollution, construction, public transport, the situation of the gastronomy industry and the public political

8 VARGA – DOBSZAY – KÁRPÁTI 1999.

mood. This does not play a role in the Franciscan youth pilgrimage which always follows the same route.

Although the motivations of the participants cannot be generalised, each of them expresses criticism of his or her given situation and circumstances. In place of the big people's church regarded as homogeneous, they seek a smaller and more transparent group, better meeting their personal needs, where the feeling of homeliness and security can strengthen. They feel the need for the warmth of a transparent and therefore manageable smaller community, where adequate attention is given to the individual as a member of that community. This strengthens their personality and sense of security. After the brainwashing of socialism, recovering the lost/stolen past also plays a big role. Many find the faith of their ancestors as they follow in their footsteps, when they choose to make a pilgrimage on foot singing and praying, when they choose the route most saturated with experiences, historical, religious and natural values and experiences to reach their goal. The essence lies in the journey itself and in the preparation for it, during which man, the creature meets the Creator in history, the arts, in nature and religion. For five days or only one day they construct a counter-world. In this way these pilgrimages can become the most important compensative rites of man today.

LITERATURE

BARNA, Gábor

1990 *Búcsújáró és kegyhelyek Magyarországon* [Places of Pilgrimage in Hungary]. Budapest: Panoráma.

1996 *Mariazell und Ungarn. Die Verehrung der Magna Domina Hungarorum.* In: EBERHART, Helmut (Hrsg.) *Mariazell. Schatz und Schicksal.* Steierische Landesausstellung. Graz, 281-294.

BARNA, Gábor – PUSZTAI, Bertalan

1999 Egy változó ünnep szent és profán között [A Changing Feast between the Sacred and the Profan]. In: Bertalan PUSZTAI (ed.) *Szent és profán között. Between the Sacred and the Profan.* Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 3. Szeged, Néprajzi Tanszék, 9-16, 91-99.

JÁVOR, Béla

1998-2001 *Kedves Barátom, Barátném! Budapest – Mároagyűd 1998-2001.* [My Dear Friends! Pilgrimage Budapest – Máriagyűd 1998-2001.] (Manuscript) S. d. and l.

PUSZTAI, Bertalan

2004 *Religious Tourists. Constructing Authentic Experiences in Late Modern Hungarian Catholicism.* Jyväskylä, University of Jyväskylä Press.

FR. VARGA Kapisztrán – FR. DOBSZAY Benedek – FR. KÁRPÁTI Kázmér

1999 *Az esztergom-mátreverebély-szentkúti gyalogos zarándoklat kísérő könyve.* [Quid-book of the Pilgrimage on Foot between Esztergom – Mátraverebély-Szentkút]. Budapest.

A SEARCH FOR STABILITY: RELIGION AS A SHELTER AND A SYMBOLIC MANIFESTATION OF IDENTITY

About the Fieldwork

After years of preparation and completion of the necessary preliminary studies the Department of Ethnology at the University of Szeged launched a long fieldwork project in the summer of 1996: studying the votive picture gallery at the pilgrimage place of Radna in today's western part of Romania. We have given our research outline the title of „picture cult and society, the methodology and techniques of anthropologic picture research”. As a working hypothesis we presupposed that the pictures that play significant roles in our everyday life's private and community spheres bear symbolic functions. It is especially true for the special places of community life, the sacred places, in our particular case, for the Catholic pilgrimage places. There are special forms of using pictures here i.e. the so-called votive pictures and objects. These were donated as votive tokens by believers who wished to underpin their pleas and express their thanks to the sacred place and the worshipped figure in this sacred place – Virgin Mary in our case – after their prayers have been listened to. We presupposed that in the examined multiethnic, multilingual and multicultural region of the Banat this Roman Catholic picture donating tradition has particular symbolic meanings of a religious, ethnic and cultural nature. Beyond these content matters we made a methodological attempt to show how and with what techniques such a gallery of many hundred pictures can be studied, analysed and interpreted.

At the site of our research, in Radna the tradition of picture donation still exists, therefore this practice can be observed, recorded and analysed. Further, the people who follow this practice can be interviewed. Thus the relation between the people and pictures and the people and the picture collection can be examined. We believed that the roles of the collection and the place could not only be observed in the everyday religious life but also in the region's society in general.

We structured the technical realisation of the research project in the following way: we inventoried the votive picture gallery of an estimated approximately 2000 pictures during our 10 days of summer fieldwork, i.e. we made detailed records, we described them in writing and we photographed them. Between 1998 and 2000 with the help of the record cards in the 'Radna archives' we found several living donors who we talked to about their relations with the picture gallery. These talks were deliberately placed in a biographical framework. This way attempted to embed the event, the episode of the picture donation in the context

of a wider life story. However, we extracted the biographical relevance: we were mostly interested in the impact of religion and church on people's lives, in other words the ethnic characters of the Roman Catholic church and the votive picture donating traditions were in focus. We endeavoured to examine this peculiar vernacular form of religious practice in light of the region's sociohistory and ethnic developments and we tried to discover the possible connections between these. We presupposed that this special Catholic tradition has its place among the tools that symbolically express religious and ethnic identity.

Our explanatory/analysing examinations mostly proved our presuppositions, nevertheless they raised many new problems and questions.¹

These historical reviews demonstrate that the region constantly goes through changes, which on the other hand are not concomitants of organic development but in most cases they are changes that take place under the impact of outer forces. These result in the most important characteristic of the region's life – especially in the modern era – the instability deriving from the non-organic development.

The Field: The Banat Region – Equilibrium of Differences

In the sixteenth century the southern part of the Hungarian Kingdom fell under the rule of the Osman-Turkish Empire for nearly two hundred years (Engel 1996). It was freed from the Turkish rule only in 1718 and that is the time since when the area has been referred to as the Banat. The area freed from the Turks by the help of guns was directed for long from Vienna directly as an independent administrative unit under the name of Banatus Temesvariensis. The repopularisation, recultivation and rejoining of the region in the empire's economic/social life started as a result of the Habsburg military and civil administration. (KOVÁCH 1998.) The region ended up with a developed agriculture and industry by the twentieth century. These processes and the conscious settlement policy implemented under the auspices of these processes resulted in the multicultural and polyglot image of the Banat in the eighteenth and twentieth centuries.² The region had a special position until 1918 in Hungary then in Romania. Until 1918 the social scene was characterised by the fact that Germans, Hungarians and Romanians lived here nearly in the same number and with the same significance, which meant that despite Romanians being in a relative majority there, no ethnic domination was apparent in the region. This resulted in the emergence of often-cited ethnic tolerance in the region: in the background of which lay economic prosperity besides the ethnic equilibrium. The region's ethnic groups had

1 About the research in more detail see: BARNÁ 1999.

2 Bernadett Békési, Bernadett Kiss and Erika Anna Makovics: The Banat in Light of Historical-Statistical Data: The Administrative, Economic and Social History of the Region looks behind these issues citing further literature. For Broader historical context see VOLGYES 1981. 130-135.

different functions also in an economic sense and this underpinned and ensured their local role. The settlements – with the exception of the big towns – were generally ethnically homogeneous.

The region was divided between Romania and Serbia by the peace treaty that ended World War One and which divided Hungary into pieces. With this act a developed Central European region was annexed to the Balkans region, which had different mentality and was at a different stage of development deriving from its different historical background. A common characteristic feature of the divided (Hungarian, Romanian and Serbian) Banat is that civilisational disagreements and conflicts aggravates (HUNTINGTON 1998).³ Right after the annexation a large scale settlement of Orthodox Romanians and Serbians started as well as the expropriation of the local economy, the economic destruction of Germans and Hungarians and their gradual expulsion from the region, which was a way (and today still supported by the state) of solving the existing conflicts. The result was a great degree of assimilation among Hungarians and strong sporadication. Following the mass emigration of Germans after 1990 Romanians from Oltenia and Moldavia moved into the empty villages completely changing the ratio of ethnic groups in the Banat. (BODÓ 1997, GREFFNER 1996, RIESER 1992.)

Church Administration

The counties of Arad, Torontál, Temes and Krassó-Szörény that comprised the area of the Banat in the administrative sense belonged to the diocese of Csanád as far as church administration was concerned. Radna became one of the sacral centres of vernacular religiousness and of the episcopacy that revived in the eighteenth century with Temesvár/Timişoara being its municipality. The diocese was split into three parts in the decades following the 1920 Romanian and Serbian occupation: the episcopacies of Timişoara, Zrenjamine and today's Szeged-Csanád were established with Timişoara, Zrenjanin and Szeged being their centres respectively. (LOTZ 1980.) The Franciscan cloister of Radna was disconnected from the church province named after Saint John of Capistrano in 1926 and which was operating in the Great Hungarian Plain to the province named after the Hungarian King Saint Stephen, which was operating in Transylvania. The monks were always Hungarian and German similarly to the diocese's followers. The church schools were nationalised at the end of the 1940s, then the operation of the monastic orders was restricted. They were practically banned. The fierce prosecution and physical liquidation of churchmen, Catholic and Greek Catholic believers started. (ANDRÁS 1991, ZALATNAY 1991.)

³ This is also in connection with the historical direction changing movement of the Eastern and Western Christianity and civilisation's borders and within this process it is in connection with the judgement of the position of Hungary, Transylvania and the Banat. See also: BELUSZKY 1996, LENDVAI 1997, PÁNDI 1995.

The Possession of the Space

The area names, the river and mountain names, the names of settlements, the border regions' names and the street names do not only enable orienting ourselves and moving around with confidence (DOWNS-STEAD 1982, 17-50). The natural environment becomes a humanised space by its residents naming it, therefore taking possession of it. The name often gives indications of the community's past: it keeps the oral traditions alive, it is an „oral memorial". The human being does not only mark the space, the space colour shapes with orientation and „taking possession" in mind but will and can also mark the locally fixed events of the human community living in that space with such memorials in space. This way history transforms the vertical dimension of time into an ever-present tense of synchrony. This is the reason why preserving historical architectural memorials: castle ruins, churches, old buildings and also narratives about these, memorial plaques, erecting statues and not so frequently – but nowadays more and more significantly and consciously – preserving natural phenomena (rocks, mountains, trees, waters etc.) has a distinctive significance and role. These manmade and natural objects also keep remembrance alive and hand it down through generations. With the help of these memorial places the neutral physical space becomes a „sacral" space that also contains symbolic content, it becomes a space that is amalgamated with the community's history, a space that is a homeland.

These spaces received their present shape over many centuries of organic development. This development resulted in the fact that the onomastics of an area reflect the region's historical past. All peoples possessing the geographical, physical land have left some trace behind: names of waters, mountains and settlements can refer to this not only in the Carpathian Basin but everywhere in the world. Apart from the peoples who humanised the land, ideologies and social endeavours may also have influenced this process especially in the centuries of the new age and the modern era. The Christian community christianised the land during the course of the previous millennium. The rise to the middle class and the civic (nation) states had similar ambitions: they formed a nation state framework with its help. Only ideologies and nationalisms striving for exclusive and total control attempted with force and with tools of power to change and restructure these organic processes in the past and in the present. The change in the geographical names always indicates the exclusive demand of a nation for expropriation or symbolic possession of a land.

Therefore the changing of the settlement and area names reflects the national and ideological ambitions that are in competition with each other and attempt to gain exclusive right. This has happened several times in the Banat during the course of history. During the resettlement following the Turkish occupation, at the end of the eighteenth century with the re-establishment of the system of counties, at the end of the nineteenth century during the Hungarianisation then during the Romanian annexation, during the organisation of communist Romania and last after the 1989 Romanian revolution. The rapid series of changes evokes the

feeling of instability and insecurity. It is worthwhile to note, however, that beside the official name material – now exclusively Romanian – there exists a Hungarian and a German name material as well, even if in a fragmentary condition. This originates back to the age of stability, to the time period of 1867-1918. Its use therefore does not only express ethnic elements but also gives the feeling of stability in the general instability, it means an alternative for the use of Romanian names and to a certain extent for the Romanian authority. (BARNA 2000a, BARNA 2000b)

Ethnic Groups, Languages and Cultures

Until 1918-1920, the annexation of the region by Romania, despite their minority in number German and Hungarian ethnicities were dominant in the Banat. These dominated local and regional administration beside the co-operating local Romanians. After the annexation to Romania, officials from Royal Romania took over the management of administration and mainly non-Romanians took over the management of administration and mainly non-Romanians took over the directing of various institutions like schools and factories. Romanian colonists were settled in near the Hungarian settlements that were not considered trustworthy. Romanian border guards were brought into the expropriated houses of Hungarian and German settlements that were in the vicinity of the new Hungarian state border. Also during the so-called land reform Romanians were settled in the lands expropriated from local landowners in order to change the ethnic relations and in order to threaten. A mentality started to spread in the Banat, very different from the previous one. Corruption and despotism poisoned everything. In the terminology of the family histories and recollections this was called “ciubuc”, which was unknown to the Romanian population of the region.

Ethnic threatening manifested itself in – beside the excommunication of Hungarians and a smaller number of Hungarophile Germans – flat expropriations, Romanianising education then in an attack against churches and their institutions (orders, church schools). At the end of World War Two our region was also affected by the looting of Romanian independent troops: e.g. the still uninvestigated massacre of a large group of innocent Hungarians at Pankota/Pîncota and Világos/Şiria. The Hungarians of Radna only escaped death with a stroke of luck.

Germans were devastated by their deportation to the Soviet Union, which claimed many thousands of lives and thus decimated their ethnic group. Those who managed to return home faced expropriation and forced organisation of collective farms (kolkhozes). As a result, the relatively closed society of German settlements dissolved. Beside the emigration to Germany after the war, the migration to the towns disintegrated and reduced the society of German settlements in the Banat.⁴

⁴ Compare with Erzsébet ARNOLD's and Helga JAKSA and Bertalan PUSZTAI's works. JAKSA – PUSZTAI 2001.

The change of the emporium meant a change in the bigger community language usage. Formerly, before 1918 the language of administration was Hungarian. Although the ethnic groups were able to use their mother tongue, belonging to Hungary practically meant that Hungarian was the language of the state as well as of individual success in life. (SCHENK 1978) Although, the Banat was polyglot where the knowledge of Hungarian-German-Romanian and at places Serbian languages at a high level was quite general. The intermediary languages between different ethnic groups, dominantly Romanian, German and Hungarian as well a smaller group of Serbian, Croatian, Slovak, Czech and Bulgarian were often Hungarian and German.

This situation changed after the annexation of the region to Romania. Romanian became the state language and thus the language of administration and official communication. While in previous decades the Hungarian ethnic group tended to assimilate Germans and in smaller numbers Romanians and other ethnic groups, now the direction of linguistic adjustment and assimilation changed: everybody was assimilated and have been assimilating into the groups of Romanians. This indicates that the individual language/ethnic groups have never been isolated but they were always embedded in a greater society and show that local/micro processes always depended on global/macro processes.

This change in direction did not, however, take place without conflicts. Since behind the different languages there were and are different cultures and religions, different religious cultures and civilisations.

The Changes of Identity

Few scientific problems proved to be so long lasting and lengthily intriguing as the issue of identity. It has been the subject matter of ethnologic and sociologic researches for many years. Within the next couple of years no drop in interest is expected along the regions of the Danube, either. One reason for this is the tragic history of the nations in the Carpathian Basin in the twentieth century: changes in the political systems, collective accountabilities, excommunications, national eradications, ethnic cleansing, multiple border modifications, financial destruction because of loss of wealth, nationalization and the scattered character of the Hungarian nation. On the other hand, in connection with the accession to the EU the Hungarian nation which is an odd one out among the other nations in the Carpathian Basin has to deal with the issues, preserving, forming and re-establishing both its own and the European identity. (GODDARD-LLOBERA-SHORE 1996, 23-27)

Identity or self-knowledge is something not self-explanatory. It is not a constant invariant. It can change, modify and vary. We can also change, modify and vary our identity.

A key function of identity is to provide a positive emotional charge to its bearer in his everyday life, to provide a positive charge to the aspect, interpretation and

planning of past, present and future as well as to a positive judgement of the bearer himself and others. In general we can say that when this function is not fulfilled, identity change can take place. However, it is not certain that it will take place. The Hungarian population of the disconnected areas have all been facing some discrimination since 1920 but still only a minority opt for a complete identity change, the road of language, cultural and religious assimilation. The rest of them will feel their Hungarian identity stronger due to these discriminations. In between the two possible extreme poles we can experience a variety of individual choices.

In the process of identity change the formation of convenience searching identity is not too difficult in a multilingual area with mixed nationalities. As part of this process, a large percentage of Germans in the Banat, especially in the towns, joined the Hungarian ethnic group before World War One. After World War Two having got into a minority position similarly to Hungarians their identity became latent and situation dependent. Note that one part of the Germans in Radna consider themselves to be of Hungarian besides keeping their German identity. In practice it is manifested by their being members of both Hungarian and German social organisations.

Self-identity is layered and complex. We can entirely change even the most essential element of identity, and still the framework, the person remains the same, however, his identity will change not only in its structure but also in its content: it will be translayered.

Remembering and Remembrance

Remembrance and historical remembering are key elements and founders of individual and community identity creation. Historical remembering is a precise definition of what a community should not forget. Therefore it does not equal with history, it is a selection from history, and nevertheless its ties to the past are strong. Historical remembrance is not a spontaneous phenomenon and although it is the individual who remember of something and of somebody, remembrance is always collective. (ASSMANN 1999.)

The historical remembrance of those living in minority may be sacralised more, but at the same time it gets lighter and weaker as far as the content is concerned. The reason for this is that the communicative remembrance weakens. Following the parting of Hungary as part of the Austro-Hungarian Monarchy after World War One and following the occupation of the disconnected Hungarian lands by the Czechs, Romanians, Serbians and Austrians, the new empires' first task was to destroy the symbols (statues, memorial plaques) of the Hungarian remembrance and to exchange them with the objects of another historical remembrance. This means that they immediately changed the experientable space, the objects of the space, which bring the historical time in sync with the

space. (BARNA 2000a, BARNA 2000b.) In the case of former minorities the historical remembrance has changed: Romanians, Slovaks, Germans learnt a different type of thinking that emphasizes contrasts instead of a history learnt and commonly experienced through many generations – a real Hungarian supremacy, which still announces cohesion. For example in the areas annexed to Romania instead of a Hungarian oriented thinking minorities learnt an adverse, hostile Romanian view. However, even this has changed in its content several times during the course of history. The great Romanian nationalist historical approach from the 1950s was overtaken by the historical materialism's Marxist ideas, which picked up a lot of chauvinistic, nationalistic tones in the 1970s and 1980s.⁵ The 1989 Christmas Romanian revolution induced the fall of Marxism.

The Hungarian schools among the schools taking key roles in the process of shaping the historical remembrance were transformed – in our example region, in the Southern Hungarian Plain – into Romanian/Serbian state schools. Religious schools were abolished after 1950. The Roman Catholic, Calvinist and Lutheran schools in our region were all Hungarian and German. After the nationalization of these schools only the occupant Romanian and Serbian historical view was and is allowed to be taught.

The education of history and geography in Romanian and with a Romanian view is still aimed at making the community remembrance's strong bonds to the past (time) and place (homeland) weaker and at making place for another type of approach: instead of a Hungarian, a Romanian or Serbian approach. Collective remembrance provides and draws boundaries to individual remembering; it tells who and what can be remembered of, doing so with employing what kind of cultural toolbar. Since collective remembrance in the recent centuries has been shaped increasingly by school education, the minorities are deprived of this intermediary channel, and oral traditions gain increasing importance in forming and maintaining collective historical remembrance. Counter effects are, however, the breaking up of traditional communities, and the weakening of oral traditions in general especially in the decades of the twentieth century.

Under these circumstances the significance of oral and folkloristic culture can grow in general. Minority cultures may well be called folk cultures, since showing this presents the most characteristic features of the community and the individual in the community's eyes. It presents what makes us different from others.

The Role of Religion and Churches

In the above situations the role of religion(s) and church(es) can become more significant. In the particular Banat minority situation (Hungarian, Slovakian, Croatian, Rusyn, Bulgarian, etc.) the role of the non-Orthodox (Romanian and

⁵ About the connections between politics and nationalism in relation to communist Romania see: GILBERG 1981

Serbian) i.e. the Roman Catholic, the Calvinist and Lutheran Churches become more prominent. These latter ones with their sheer existence represent a kind of difference in the region, they represent a non-Romanian and non-Serbian Orthodox sphere: culture, faith, religious practice and a church history with a different orientation. Their church historical background, which is Western Christian links them directly to the Hungarian church(es) and church organization. This is reinforced by all the sacral spaces and memory objects of the Banat: Roman Catholic and Protestant churches, statues and pictures of Hungarian saints, the images of the Catholic Ecumenical Church's saints road crosses, public statues and Calvaries at the edge of villages.

The churches and religions do not only take part in sacralising the space but also the time. Let us remember the various church festivals, their liturgies and the events connected to the church festivals, the experienced and experience able time, the times of everyday life. Also, remember the different Gregorian and Julian calendars. I recall a German/Hungarian woman from Lipova, who prayed for her children to get married to Catholics. Nationality and language are less important for her, since they are multi-lingual. As an answer to the question why she said that this way they would celebrate Christmas and Easter only once a year and there would be no argument within the family over which religion to get more emphasis. Religious culture provides, therefore, the essence, content, base and framework of everyday culture.

These problems, however, do not appear solely on the level of the individual. They are present in the community's life, too. While – despite its secularity – in today's Hungary following Western Christianity it does not cause too much concern to celebrate big Christian church festivals. in Romania and Serbia where Orthodoxy is virtually a state religion it causes a great problem since there is a difference between the Eastern and Western Christian liturgical order and time. The identity forming role of the church and religion is stronger in the minority communities of the Banat, and the scale of religiousness – also in the sense of belonging to a church – is bigger in minority societies. It is obviously due to the fact that many other roles of religion and its structural framework i.e. the church can be activated despite all symptoms of secularization.

The distinguishing role of religion and religious culture is maintained even when language assimilation takes place and a new cultural assimilation commences. As a result of the language assimilation a greater part of Hungarians in Moldavia identify themselves neither Csángó Hungarians nor Romanians – because they are Orthodox but Catholics. (TANCZOS 1997.) The Hungarian Calvinist believers of Abaúj/Abov near Košice experience a strong Slovakianisation in their language. They give up their Hungarian identity in the field of language and culture but they insist on their Calvinist religion and they call themselves Reformed Slovaks. (BARNÁ 1997.) Many researchers consider this self-identification based on religious origin archaic and older than civil national identity. It is possible, but – as we have seen – similar scenarios can take place in our so-called post-modern era, too. In certain social situations therefore religion became/

becomes a force and factor that keeps groups together and represents a symbol for being distinguished (situational identity).

Probably, the sporadic Hungarian ethnic groups of the Southern Partium and the Banat will face a similar transformation as the "Csángós". Further, the same will happen to the German minorities who did not move out of the region as well as to other ethnic groups. It is a certain that in the past decades Romanian language has appeared in the Roman Catholic sermons. Unlike previously, when certain ethnic/language groups had their sermons at various times, which meant that the language groups were separated from each other in time and not in language. Many people consider it right in the polyglot environment, others take it as an insult to their national identities. The reasons for a mixing of languages may be found in mixed marriages and language assimilation, to a lesser degree, the Romanian tongue Greek Catholics living sporadically in the countryside and also the conversion from Orthodox to Catholic religion.

In the current situation, however, the Orthodoxy, Catholicism and Protestantism are religions and churches bearing strong national features and characters. Until the 1990s the Catholic church in the Banat comprised mostly German characters, now it is Hungarian. (Lotz 1984.) Note, that in the Banat, in The Southern Partium not only the Calvinist Church but also the Lutheran Church are considered Hungarian churches while the Roman Catholic Church is considered Hungarian and German.

The Significance of the Shrine of Mariaradna

During the study of the votive pictures as well as the ethnic development it was important to learn what the significance of the shrine of Radna, the pilgrimage Radna and the picture gallery of Radna had in creating the identity within the role of the Catholic religion and church.

We cannot emphasise enough how important Radna is in the shaping of the experienced everyday Catholicism and folk religious practice. Radna with its miraculous picture of the Scapular Blessed Virgin – beside Szeged – is a shrine with a large catchment area in the Great Plain today divided among three countries. Radna is the sacral centre of a large area's Catholicism. (BÁLINT – BARNÁ 1994, Roos 1998.)

Visiting Radna is a symbolic expression and confession of Catholics belonging together as well as a sign of the unity of the sacral area. According to Sándor Bálint, Radna in the seventeenth and eighteenth centuries "would be a symbol for Catholicism between Islam and Orthodox religions... Its cultic spell has bound the Hungarian, German, Bunievac, Bulgarian, Romanian and Tót (= Slovak) people of the Great Plain and Hungary (BÁLINT 1944, 49-50.) It cannot have been just by mistake that after the Romanian occupation the Romanian authorities prevented pilgrimages to Radna from happening. Not only the processions

from the curtailed Hungary stopped but also the Banat Hungarians and Germans from Serbia stayed away. The motherland dioceses tried to fill or counterbalance this void by getting the Hungarian parts of Radna's catchment area to organize the "Radna procession" in Szeged in the 1920s.⁶ The Hungarian pilgrimages by now have been reduced to occasional frequency.

Until Word War One Radna was the largest pilgrimage place of the great southern-eastern Hungarian region bordered by Zenta/Senta – Kecskemét – Szolnok – Nagyvárad/Oradea – Déva/Deva – Fehértemplom/Bela Crkva, and now it is the biggest shrine in Western Romania. The characteristic feature of the place is the still existing tradition of votive picture donation that has accelerated in the third quarter of the twentieth century. The scale of this is illustrated by the 1711 pictures hanging on the corridor walls of Radna's shrine church. The pictures indicate that many of the pilgrims visiting the church felt and still feel that their prayers and pleas are listened to here, and with Mary's intercession God has helped them in their troubles and illnesses. They show their gratitude with a picture or a marble plaque. The votive picture gallery thus is continuously growing, changing and expanding.⁷

In our research we did not only endeavor to conduct a quantitative account and inventory of the votive pictures of the gallery but through finding the available donators and conducting interviews with them we also uncovered the motives behind the picture donations and picture preparation. The pictures and their donation showed the cultural pattern, and exhibited the forms of individual piety (worshipping a saint or Mary), the practical details of the act, the relation to Radna and furthermore the later relation to the donated picture. We learnt that the picture donation and its background are closely attached to the intimate sphere of religiousness but at the same time they are special forms of public religion confession, a sacral communication. The few picture painters who were found described the circumstances of the orders and the act of painting. With each interview we tried to place the act of the picture donation into the framework of a broader life story in order to be able to decide to what extent the donators consider the picture donation an expression of ethnicity or religious identity.⁸

These donations all prove that the motives behind the purchase and donation of these votive pictures/objects are the same: the individual in a crisis situation can only hope for help from the transcendent world (from God, Mary, saints and angels). He has tried and exhausted all worldly help sources: physicians, authorities, and fellow people's empathy. The problems about which these people plea to the help of Virgin Mother of Radna – let us not forget that Mary is "advocate nostra" i.e. our heavenly solicitor, who just as a good solicitor does not only mediate in ours case, but also "takes action" for us – were mainly illnesses, accident

6 These document, written and oral memories should be important to be collected, analysed and interpreted especially for our use. Compare: ifj. LELE 2000.

7 The quantitative analysis of this collection can be found in our volume's study written by Zsuzsánna Péter and Erika Vass. PÉTER – VASS 2001.

8 Helga Jaksa and Bertalan Pusztai's study in this volume provides the content analysis of the interviews. JAKSA – PUSZTAI 2001.

or problems and conflicts of their individual life that seemed to be impossible to solve. These problems did not, however, originate only from family life conflicts, but they also reflect the past decades' social history, too: the war, the lives of the Germans taken to the Soviet Union, the Germans' search for stability who were forced to or voluntarily emigrated to Germany, the helplessness and vulnerability of officials who were tried innocent against the corrupt authorities and the almost last cry for help of the youngster who could not or hardly managed to be accepted at the university. Some interviews contained elements of opposition against the Romanian communist/atheist authorities, the fear from them, the expandability to them and the idea of juxtaposing religion and power. These motives prove that for many people in many situations Radna and the Virgin Mother of Radna, the Catholic religion and faith meant security and the last resort.

The old and young monks of the Radna Franciscan cloister accept and tolerate the religious practice of picture donation. In the past years though there seems to be changes taking place in the new ecclesiarch's acceptance of the above. Behind the acceptance may lie not only a more tolerant Franciscan way of thinking but also the realization of the fact that the several hundred pictures in the picture gallery of Radna are all tangible symbols of relying on God, they acknowledge the "last resort" character and role of faith, religion and the church. This was obviously proven by the sharp increase in the number of picture donations in the times of communism. In front of the visitors the large number of pictures enforce and propagate the effectiveness and popularity of the shrine of Radna.

The traditions of picture donations therefore live on in Radna. Its intensity during the past 150 years was changeable. In its outer form the tradition is transformed according to the region's ethnic changes. During the course of the decades the iconographical composition of the pictures has changed and the language of the messages has also changed. The function of the pictures, however, remained unchanged: they always recall past memories to appear in the present, i.e. the picture makes the past event become present tense. With help of the pictures narrative remembrance is repeated: it is recalled, restructured, it fades or becomes more vivid. The individuality/particularity of the narratives fade while the general character demonstrating the everlasting nature and presence of divine help through Mary and the saints' intermediary actions become more prominent. The pictures' and objects' identificational and ethnic identity expressing character weakens or disappears. The gallery's pictures will become just sign of the numinosum's intervention down here. Although their interpretation becomes increasingly difficult this way, they are still living signs and amplifiers of a peculiar Catholic religious practice. The pictures keep a Western Christian religious practice as well as a Central European, Hungarian/German historical remembrance alive. These are the roots of the difficulties of the gallery's survival and the clashes with the Orthodoxy and the Orthodox Balkan civilization.

The experiences gained from the Banat fieldwork demonstrate that religion and/or the church and belonging to a church can be the last resort for people in the twentieth century's permanent unstable situation. It can be a community that provides stability, a background land that can mean home and the homeland in a broader sense.

It is well illustrated by the fact that the emigrant Germans in their old/new homeland, in today's Germany form and (reconstruct) the sacral space structure that reminds them of their old home thus they duplicate the saint place of their old homeland i.e. Radna.⁹ The old family house, the cemeteries conserving the ancestors' graves and Radna symbolise the old homeland. The Germans visiting home o to see their old houses they grew up in, they were born in all occupied by strangers (Romanians), they visit the parish-church, the cemetery with their ancestors grave and Radna, the pilgrimage place of their homeland that they left behind. They often brought pictures and photos of their new home in Germany to the Radna picture gallery thus symbolically unifying the old and new homeland on a sacral level. On the Radna cloister corridor they often look at the picture they donated again, they view the picture gallery and remember so this way they help getting detached spiritually as well.

In the Athmosphere of Instability

Why and how did religion and its organisational/social framework that represents religion i.e. church achieve such a distinguished role?

After the annexation of the region to Romania, the Romanian state power withheld the non-Orthodox churches' operational licences and this way the church leaders and followers were exposed to the arbitrariness of the new power's officials. On the one hand, the aim of the authority was to reduce and break the national character and economic power of the non-Romanian churches and on the other, to strengthen Orthodoxy. Therefore they simultaneously supported Romanian Orthodoxy thus fostering religious assimilation.

In public squares, schools and in the public life Romanian language became more and more compulsory and Romanian nationality gained dominance. In this situation experiencing and expressing ethnic origins i.e. using and applying the national language and culture in a community in public were end still are limited to churches. It is especially valid for the usage of the mother tongue since outside the walls and framework of the church the individual faces a world dominated by another language so he is forced to use the same language, too.

⁹ This kind of duplication is not a rare and new phenomenon. Practically, the same thing happened in the Middle Age after the Islam's conquering of the Holy Land: with the use of relics, the holy places of Palestine were re-established in Europe i.e. they were duplicated. A similar process can be observed in the case of the cults forming around icon copies.

It is worthwhile to note, that in parallel with the social processes the dominant language penetrates the sacral sphere that is defined by other languages. The reason for this lies partly in mixed marriages, partly in language assimilation and partly in the churches' missionary work. Previously the same happened to the Hungarian and after 1920 the Romanian language.

The basic situation is of course that the ethnic groups living in the region are strongly tied Christian denominations and churches, which gives an ethnic touch to their religious practice and church affiliation. Romanians are mostly Orthodox, few of them are of Greek Catholic religion (this latter is true again only since after the 1989 Christmas changes as in 1948 the Greek Catholic church was forcibly unified with the Orthodox church and was banned). The majority of Hungarians are Roman Catholics, few of them are of Calvinist religion while in the towns there are Lutherans, Germans are Roman Catholic and Lutherans, Bulgarians, Crassovans (=Croatians) and Slovaks are Roman Catholics but there are some Lutherans to be found among them.

In the unstable atmosphere created by the twentieth century's involuntary changes when state and administrative borders, education, political party structure, the circle of civil organisations, the names of human environment and the assessment of ethnic groups either in censuses¹⁰ or because of the ideological environment changed several times, the churches meant stability despite all the restrictions in connection with their operation. The teachings of the churches remained unchanged, most often when they switched the language of liturgy (it was Latin until the end of the 1960s in the case of Roman Catholics) or when switching to a national language liturgy, the co-existing ethnic groups' language was respected as opposed to in any other field of life. When we look at Roman Catholicism, the dominance of Romanian is striking to the detriment of other languages. In practice, however, it still means a multilingual religious practice. While, in the past this multilingualism in the church meant that different languages were used in time and space (e.g. the different language groups had their masses at different times) today language usages are not distinguished but mixed and mingled. In given conditions this causes conflict not only within the dioceses but it serves as one channel of introducing Romanian into the church to the detriment of Hungarian and German as well as the other languages and furthermore it is also an influencing tool. Yet, up to today the church has been the only public space where minority languages have their functions.

The multilingualism present in sermons, in religious education, in essence within the frameworks of the church clearly indicates the conquest of the Romanian language. An additional reason for this is that priests from the dominantly Romanian diocese of Jászvásár/Iaș arrived here because of the few church positions in the diocese, these priests, although they acquire an elementary level of German and Hungarian, in their religious teachings as well as in their everyday

¹⁰ MAKOVICS 2001.

communication speak Romanian, which they feel more comfortable to use and is understood by everybody.

Despite the growing dominance of the Romanian language the language usage of the Catholic and Protestant churches and the objects of the churches are still more closely connected to the Hungarian and German cultures. The picture and statue captions are in Hungarian and German, however, the language used not he noticeboards i.e. the language in practice shows the upsurge of the use of Romania.

The church in the Banat, however, became an ethnic symbol and has remained the same ever since. Preserving and maintaining it or taking part in these actions for long has meant preserving and maintaining the mother tongue and the ethnic culture.

The Orthodox Romanians who settled in or are nowadays settling in do not everywhere repurchase the Roman Catholic churches that have become empty after the emigration but in many places they erect buildings with domes in Byzantine style or new churches. The old Orthodox churches were built entirely in the various styles of the Western European Latin Christianity. In the Banat these churches are mainly in late Baroque and Classical style. Their appearance is the same as that of Roman Catholic or Protestant (Calvinist and Lutheran) churches. The new stream of erecting churches with domes also means that the sacral land is being transformed depending on the religious denomination, the conquest of a new mentality and a new religious culture. In order to exhibit their presence in the space the Romanians moving in have to build their churches that alien to the historical land. The old and the new Orthodox churches at the same time are capable of symbolically showing the cultural and civilizational differences of the trueborn and the newcomer Romanians. The immigrant Romanians only establish horizontal relationships that lack local and socially bound vertical relations.

Religion in this aspect can be regarded as a kind of last resort. In different public spaces and within different frameworks the language and ethnic culture can only be hiding latent or suppressed as the "vorbiț românește" ('speak Romanian') notices warned. But how long can religion preserve this role in the process of secularisation?

The Stability of Religion – From the Equilibrium of Diversity to the "Equilibrium" of Homogeneity

One of the lessons to be learnt from the above situation analysis is that in the area that 80 years ago was divided and annexed between Serbia and Romania new social developments started to take place. These changes are characterised by instability. The new states could not integrate the Banat on the foundations of the previously established system of values and interests. This system was grounded on a Western Christianity civil society. The countryside previously showing different types of social background for centuries – which was unique even within

the Hungarian state framework – could and can only be directed according to the centralising government plans if a permanent feeling of instability is created and sustained. The constant administrative modifications¹¹ served the same purpose similarly to the changes in all fields of life. The impact of instability is that it makes the individual and the civil community insecure, it makes planning for the future unpredictable and this way both the individual and the community become vulnerable. This psychological situation creates the feeling of indifference. In a social atmosphere like this the individual becomes easily manipulated. The power's interest and aim is to maintain and draw advantage of this instability and to eradicate diversity.

The Western Christian religions and churches in this situation create stability for the individual: they provide a stable base among all the changes and instability. These religions differ from the Orthodoxy so their roots are different and when they are connected with ethnic groups they assure ethnic identity. Therefore they sustain national, religious and language diversity. This way their interests are against the state power's intentions to keep equilibrium of homogeneity. If the individual is still longing for stability and predictability he will search for and find special ways to achieve these: 1) he will assimilate into the majority ethnic/language/religious/cultural group that provides stability; 2) he will emigrate i.e. he will search for stability in his own majority national/language/group 3) he will create a transcendent stability in his faith, religion and within the frameworks of his church.¹²

Those large-scale changes that characterise the Banat in the twentieth century and especially at the end of the century allow for all three possibilities or choices. At the same time these changes are true reflections of the internal dissemination of a once developed and tolerant region. Romania's behaviour after 1920 is that of a typical colonist. The new state took the "native's" wealth away (houses, land, factories), it depossessed their education and they have been restricting their churches even today. On the other side they introduced their own language, exclusively in which their own history is taught and they support their own ethnic/state religion. The "natives" are second-rate citizens who can only choose one of the above-mentioned ways in order to create their individual and community stability. If Romania once integrates the Banat, too, they can only do so to the land, since the society that established and for two centuries has sustained and operated the unique culture of the Banat has virtually disappeared: Germans and many Hungarians emigrated and the more and more decisive majority of the local society have no local roots, were not born here, they are monolingual and monocultural and they are intolerant. One culture, that of the Germans has already died out. (BARNÁ-LÖNNQVIST 2000.) Will the culture of the other nationalities and ethnic groups be next?

11 BÉKÉSI 2001.

12 Eriksen (1993. 123-124) also considers that from the ethnic minorities' and the state power's point of view there are three possibilities: 1) assimilation; 2) accepting the inferior status; 3) separation. ERIKSEN 1993. 123-124.

LITERATURE

ANDRÁS, Károly

- 1991 Tények, problémák a magyar kisebbségek egyházi életében [Facts and Problems in the Church Life of the Hungarian Minorities living outside of Hungary]. *Regio* Vol. 2. No.3. 13-37.

ASSMANN, Jan

- 1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* [Cultural Remembrance. Writing, Remembering and Political Identity in the Early High Cultures]. Budapest, Atlantisz.

BÁLINT, Sándor

- 1944 *Boldogasszony vendégségében* [Visiting the Blessed Mother Mary]. Budapest, Veritas.

BÁLINT, Sándor – BARNA, Gábor

- 1994 *Búcsújáró magyarok* [Hungarians on Pilgrimage]. Budapest, Szent István Társulat.

BARNA, Gábor

- 1997 Religion, Identity, Assimilation. *Acta Ethnographica Hungarica* Vol. 42. No. 1-2. 139-148.

- 1999 Radnai történetek [Stories from Radna]. *Tiszatáj* 8/1999. 45-49.

- 2000a Mentale Grenzen – verdoppelte Welten. In: HIRSCHFELDER, Günther – SCHELL, Dorothea – SCHRUTKA-RECHTENSTAMM, Adelheid (Hrsg.): *Kulturen – Sprachen – Übergänge. Festschrift für H. L. Cox zum 65. Geburtstag*. Köln, Böhlau. 643-656.

- 2000b A világ megszerkesztése. Szimbolikus és valós világok [Designing the World. Symbolic and Real Worlds]. In: CSERI, Miklós – KÓSA, László – T. BERECKZI, Ibolya (eds.): *Parashti múlt és jelen az ezredfordulón* (The Past and Present of Peasantry at the Turn of the Century]. Szentendre, Szabadtéri Néprajzi Múzeum – Magyar Néprajzi Társaság, 693-710.

BARNA, Gábor – LÖNNQVIST, Bo

- 2000 The Lost Future – die exportierte Kultur. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 96. 121-143.

BÉKÉSI, Bernadett

- 2001 The Administration of the Banat. In: Pasi HANNONEN – Bo LÖNNQVIST – Gábor BARNA (eds) *Ethnic Minorities and Power*. Helsinki, Fonda Publishing, 126-131.

BELUSZKY, Pál

- 1996 Változó helyünk Európában [Our Changing Place in Europe]. In: FRISNYÁK, Sándor (ed.) *A Kárpát-medence történeti földrajza* [The Historical Geography of the Carpathian Basin]. Nyíregyháza, Bessenyei György Tanárképző Főiskola, 77-96.

BODÓ, Barna

1997 Azonosulás, elitek, peremlét [Assimilation, the Elite, Marginal Existence]. *Kisebbségkutatás* Vol. 6. No. 4.418-44

DOWN, Roger M. – STEA, David

1982 *Kognitive Karten. Die Welt in unseren Köpfen*. New York, Harper and Row Publishers.

ENGEL, Pál

1996 *A temesvári és moldvai szandzsák törökkori települései (1554-1579)* [The Turkish Era's Settlements in the Sanjaqs of Timișoara and Moldova 1554-1579]. Szeged, Csongrád Megyei Levéltár.

ERIKSEN, Thomas Hylland

1993 *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London, Pluto Press.

GILBERG, Trond

1981 Modernization, Human Rights, Nationalism: The Case of Romania. In: George KLEIN – Milan J. REBAN (eds) *The Politics of Ethnicity in Eastern Europe*. East European Monographs. New York, Boulder 185-211.

GODDARD, Victoria A. – LLOBERA, Josep R. – SHORE, Cris

1996 Introduction: The Anthropology of Europe. In: GODDARD, Victoria A. – LLOBERA, Josep R. – SHORE, Cris *Introduction: The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*. Oxford, Berg 1-40.

GREFFNER, Otto

1996 *Das Banat und die Banater Schwaben. Kurzgefasste Geschichte einer deutschen Volksgruppe*. Weil am Rhein.

JAKSA, Helga – PUSZTAI, Bertalan

2001 Discourses from the Banat: Lives, Remembrance, Communication. In: Pasi HANNONEN – Bo LÖNNQVIST – Gábor BARNÁ (eds) *Ethnic Minorities and Power*. Helsinki, Fonda Publishing, 186-195.

HUNTINGTON, Samuel P.

1998 *A civilizációk összecsapása és a világrend kialakulása* [The Clash of Civilisations and the Emergence of a World Order]. Budapest, Európa Kiadó.

KOVÁCH, Géza

1998 *A Bánság demográfiai és gazdasági fejlődése (1716-1848)* [The Demographic and Economic Development of the Banat 1716-1848]. Szeged, Csongrád Megyei Levéltár.

ifj. LELE, József

2000 Radnai búcsú – Szegeden [The Radna Pilgrimage Festival –in Szeged]. In: L. IMRE, Mária (ed.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében* [Vernacular Religiousness in the Carpathian Basin]. Pécs, Baranya Megyei Múzeumok Igazgatósága. 200-206.

LENDVAI L. Ferenc

1997 *Közép-Európa koncepciók* [Central European Concepts]. Budapest, Áron Kiadó.

LOTZ, Antal

- 1984 Szeged-csanádi egyházmegye [The Diocese of Szeged-Csanád]. In: TURÁNYI, László (ed.) *Katolikus almanach* [Catholic Almanac] 1984. Budapest. 751-757.

PÁNDI, Lajos

- 1995 *Köztes-Európa 1763-1993* [Europe in Between 1763-1993]. Budapest, Osiris.

PÉTER, Zsuzsánna – VASS, Erika

- 2001 Remembering and Remembrance: The Quantitative Analysis of the Votive Picture Gallery in Radna. In: PASI HANNONEN – BO LÖNNQVIST – GÁBOR BARNA (eds) *Ethnic Minorities and Power*. Helsinki, Fonda Publishing, 159-185.

RIESER, Hans-Heinrich

- 1992 *Temeswar. Geographische Beschreibung der Banater Hauptstadt*. Sigmaringen.

ROOS, Martin

- 1998 *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort in Südosten Europas I*. Regensburg, Schnell und Steiner.

SCHENK, Annemie

- 1978 Schule und Bildung bei Sozialisierungsprozessen am Beispiel ethnischer Gruppen des Banats. In: WEBER-KELLERMANN, Ingeborg (Hrsg.) *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn*. Frankfurt a.M. 326-340.

TÁNCZOS, Vilmos

- 1997 Hányan vannak a moldvai csángók? [How Many Csángos Are There in Moldavia?] *Magyar Kisebbség, Nemzetpolitikai Szemle. New series 3rd year, issue 1-2. (7-8.)*. 370-390.

VÖLGYES, Iván

- 1981 Legitimacy and Modernization. Nationality and Nationalism in Hungary and Transylvania. In: KLEIN, George-Reban, MILAN J. (eds.) *The Politics of Ethnicity in Eastern Europe*. East European Monographs, New York, Boulder. 127-146.

ZALATNAY, István

- 1991 Etnikai közösség: kihívás és feladat az egyházak számára régiókban [Ethnic Community: A Challenge and a Task for the Churches in Our Region]. *Regio Vol. 2. No. 3*. 3-12.

MÁRIARADNA
MARIA-RADNA

DER SAKRALE RAUM EINES WALLFAHRTSORTES UND SEINE OBJEKTE: MARIA-RADNA

Die Frömmigkeitsforschung hat schon frühzeitig auf die umgebungformende Kraft der Religion aufmerksam gemacht. Aus der deutschen wie der ungarischen Fachliteratur können reichlich diesbezügliche Beispiele angeführt werden. In der deutschen Forschung hat sich Georg Schreiber und in der ungarischen Sándor Bálint, der größte ungarische Vertreter der religiösen Volkskunde, schon in den 1930er Jahren mit der umgebungformenden Rolle der Wallfahrtsorte beschäftigt. Georg Schreiber nannte das Einzugs- bzw. Ausstrahlungsgebiet eines sakralen Zentrums eine Sakrallandschaft. Dieser Ausdruck hat sich in ungarischer Übersetzung auch in der ungarischen Terminologie eingebürgert.

Die christliche Religion ist eine grundsätzlich ortsgebundene Religion. Dies bedeutet aber in erster Linie nicht die Anpassung an die Umgebung, sondern eine umgebungsgestaltende Tätigkeit, die Sakralisierung der Landschaft. Und diese mit sakralem Inhalt gefüllte Umgebung wird zu einem geografischen Bereich, in dem Religiosität, Frömmigkeit erscheint und praktiziert wird. Ihr Zentrum ist das Kirchengebäude, um das sich in konzentrischen Kreisen die sakrale Umgebung aufbaut. Ihre auffälligsten Objekte sind die Kreuze, Statuen, Kapellen und Friedhöfe an Wegen, in der Flur oder innerhalb der Siedlungen.

Die Wallfahrtswege nutzen diese in der Raumstruktur befindlichen sakralen Objekte, oder die Wallfahrer selbst errichten diese Bauten. Ihr Zustandekommen ist abhängig von der Praxis des Wallfahrens oder des räumlichen Verkehrs überhaupt.

Die Wallfahrtsorte müssen funktionell die konkreten Bedürfnisse der Wallfahrer und der Religionspraxis erfüllen. Der Aufenthalt in den Gnadenorten muss eventuell für mehrere Tage den Rahmen für die unterschiedlichen Formen der Religionspraxis anbieten. Die Heiligen Messen werden in den Kirchen oder an Altären im Freien zelebriert. An den meisten Orten wurden Kreuzwegstationen, unterschiedliche Kapellen und Heiligenstatuen geschaffen. Ihr Vorhandensein determiniert dann später auch die Praktizierung der verschiedenartigen Andachten. Diese Objekte spiegeln meistens die in einer bestimmten historischen Periode aktuellen Frömmigkeitsbewegungen, die Verehrung bestimmter Heiliger wider.

Mein kurzer Vortrag beschäftigt sich mit der sakralen Raumstruktur eines Wallfahrtsortes, Maria-Radna (Komitat Arad, heute Rumänien), mit der Gliederung seines Einzugsgebietes und damit, wie sich dies alles in den sakralen Objekten widerspiegelt.

Der Gnadenort in der Geschichte

Maria-Radna ist eine Siedlung am rechten Ufer des Flußes Maros/Mieresch. Seit 1695 ist die Kirche ihres Franziskanerklosters ein gemeinsamer Wallfahrtsort der verschiedenen Nationen, die im Banat lebten bzw. leben: Ungarn, Deutsche, Kroaten, Bulgaren, Tschechen usw. Die letzte Blütezeit erlebte Maria-Radna vor dem Ersten Weltkrieg. Infolge des Friedensdiktats in Trianon nach dem Ersten Weltkrieg wurde Maria-Radna 1920 Rumänien zugesprochen. Es begann, besonders nach dem Zweiten Weltkrieg, eine tiefgreifende Veränderung: Einschränkung des Wirkens der katholischen Kirche, Auflösung der Orden, Verstaatlichung der Klöster und die Vertreibung der Deutschen und Ungarn (ethnic cleansing), Zurückdrängung der nicht-rumänischen Sprachen, Aufhebung der ungarischen und deutschen Schulen – es war eine echte Kolonisationspolitik.

Maria-Radna liegt also im Westen des heutigen Rumäniens. Hier stoßen die Große Ungarische Tiefebene und das Bergland aufeinander. In der Gegend um Maria-Radna beginnt das Zärander Gebirge. Südlich des Mieresch liegt das Banat mit der Stadt Temeswar als Zentrum und östlich von Maria-Radna die Grenze Siebenbürgens.

Die Gesellschaftsgeschichte der Region bietet ein lehrreiches Bild. Bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts waren Deutsche und Ungarn die determinierende Einwohnerschaft der Städte. Natürlich lebten und leben sie auch in dörflichen Siedlungen. Rumänen und Vertreter anderer Nationalitäten hatten in den Städten nur einen geringen Anteil. In den sechziger Jahren setzte dann eine rapide Romanisierung der vorwiegend von Ungarn bewohnten Städte (wie z. B. Arad) sowie der Städte mit ungarischer und deutscher Dominanz (z. B. Temeswar) ein. Das Mittel der Romanisierung war die sog. sozialistische Industrialisierung. Im Anschluß an die rapide Emigrationswelle der Deutschen nach 1990 zogen Rumänen aus dem Alt- und dem Moldaugebiet in die nunmehr verlassenen Dörfer, wodurch sich der Anteil der Nationalitäten im Banat völlig veränderte. Heute sind die Deutschen aus dieser Gegend so gut wie verschwunden und nach Deutschland emigriert. Bei den Ungarn sind eine starke Assimilation sowie der Drang, ebenfalls auszuwandern, zu verzeichnen.

In der Vergangenheit gehörten die Katholiken im Banat kirchlich zur Tschanader Diözese. Für die im 18. Jahrhundert neu auflebende Diözese mit ihrem Zentrum Temeswar und für die volkstümliche Religiosität stellte Maria-Radna ein sakrales Zentrum dar. Nach der Besetzung durch Rumänien und Serbien 1920 zerfiel die Diözese in drei Teile. Es entstanden die Temeswarer Diözese mit Temeswar als Zentrum, die Nagybecskerek Diözese mit Nagybecskerek (Zrenjanin, Jugoslawien) als Mittelpunkt und unter dem heutigen Namen die Szeged-Tschanader Diözese mit Szeged (Ungarn) als Zentrum. Die konfessionellen Schulen in Rumänien wurden Ende der vierziger Jahre verstaatlicht, später wurden die geistlichen Orden verboten. Gleichzeitig setzte eine unerbittliche Verfolgungswelle gegen alle Geistlichen ein, vor allem aber gegen die

römisch-katholischen und die griechisch-katholischen Gläubigen, die auch vor physischer Vernichtung nicht zurückschreckte.

Maria-Radna und sein Franziskanerkloster

In Maria-Radna befindet sich ein Franziskanerkloster. Der Franziskanerorden hatte sich im 14. Jahrhundert in Lippa, am südlichen, linken Ufer des Mieresch, niedergelassen. Von hier flüchteten die Ordensbrüder im 16. Jahrhundert jedoch vor den Türken an das gegenüberliegende Ufer, nach Radna, wo sie dann ununterbrochen wirksam waren. Neben den ansässigen Ungarn und Rumänen lebten im 17. Jahrhundert hier auch Bosnier. Einer von ihnen erwarb in den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts ein in Norditalien gedrucktes Papierbild von einem fliegenden Händler. Dieses Bild der Skapulier-Madonna stiftete er später der Kapelle des Franziskanerklosters. Die hölzerne Kapelle wurde 1695 von den Türken in Brand gesteckt, doch das Papierbild überstand die Feuersbrunst unbeschadet. Dieses Ereignis kann als das Gründungswunder angesehen werden, das den Gnadenort ins Leben rief. Im Verlauf des 17. und 18. Jahrhunderts wurden das Kloster und die Kirche mehrmals umgebaut. Bis 1924 gehörte das Kloster zu der nach dem Heiligen Johannes de Capestrano benannten und in der Großen Ungarischen Tiefebene beheimateten Franziskanerprovinz, dann wurde es der Franziskanerprovinz Siebenbürgen angeschlossen, die nach dem Heiligen Stephan, Ungarns erstem König, benannt war. Die Nationalitätenproportionen der Gläubigen haben sich infolge der gewaltsamen Romanisierung, der natürlichen Assimilation sowie der Auswanderung der Deutschen nach 1990 grundlegend geändert. Die Diözese hat mehr als die Hälfte ihrer Gläubigen verloren. Heutzutage tauchen rumänische Gläubige in der Temeswarer Diözese und auch Ordensbrüder im Franziskanerorden auf. Die absolute Mehrheit bei den Katholiken stellen hier jetzt die Ungarn. Das Kloster wurde 1950 vom rumänischen Staat verstaatlicht und in ein Krankenhaus mit Altenpflegeheim umgewandelt. Vor drei Jahren zog sich die Franziskanerprovinz aus Mangel an Ordensleuten aus dem Kloster und Pfarramt zurück. Die Temeswarer Diözese übernahm die Last der Wallfahrt und Seelsorge. Vor einem Monat zog das Krankenhaus aus dem Kloster aus. Das Gebäude steht heute in völlig demoliertem Zustand leer. (2006)

Sakrale Kleinbauten auf dem „heiligen Berg“ von Maria-Radna

Die Wallfahrtskirche von Maria-Radna wurde im 18. Jahrhundert errichtet und im 19. Jahrhundert mehrfach umgebaut. Ihre heutige Form erhielt sie 1911, und die letzte Renovierung wurde an der Jahrtausendwende vorgenommen.

Von den kleineren sakralen Bauten aus dem 18.–19. Jahrhundert um die Wallfahrtskirche, wenn es solche denn überhaupt gegeben hat, ist heute nichts mehr vorhanden. Wir wissen allerdings, dass schon zwischen 1805 und 1836 steinerne Kreuze am Berghang errichtet wurden und die St. Petruskapelle 1837 entstand. Die heutigen Statuen, Kreuze, Kreuzwegstationen und Kapellen wurden aus den Spenden wohlhabender Familien und einfacher Leute seit den 1880er bis in die 1930er Jahre errichtet.

Am Berghang vor der Kirche wurde 1884 die Lourdes-Kapelle gestaltet. Dem lokalen Brauch entsprechend hängte man in ihr die aus Dank mitgebrachten Marmortafeln auf. Sie ist ein beliebter Ort des Gebetes der Wallfahrergruppen.

1887–1890 wurde am Berghang über der Gnadenkirche der Kreuzweg geschaffen und am Pfingstsonntag 1890 geweiht. Dessen Stationen zeigen am allerbesten die riesige Ausdehnung des Gnadenortes. 1. Kreuzwegstation: Gestiftet von Anton Jerger aus Glogowatz, neuerrichtet von den Gläubigen von Csanádpalota; 2. Kreuzwegstation: Gestiftet von den Gläubigen aus Pécska; 3. Kreuzwegstation: Gestiftet von den Gläubigen aus Endröd; 4. Kreuzwegstation: Gestiftet von den Gläubigen aus Kiszombor, neuerrichtet von Gläubigen aus Kecskemét; 5. Kreuzwegstation: Gestiftet von den Gläubigen aus Makó; 6. Kreuzwegstation: Hódmezővásárhely; 7. Kreuzwegstation: Gestiftet von den Gläubigen aus Elek, neuerrichtet von Gläubigen aus Mezőkovácsháza; 8. Kreuzwegstation: Gestiftet von den Gläubigen aus Battonya; 9. Kreuzwegstation: Gestiftet von den Gläubigen aus Szentés; 10. Kreuzwegstation: Vinga; 11. Kreuzwegstation: Csongrád; 12. Kreuzwegstation: Neuarad; 13. Kreuzwegstation: Altbeschenowa; 14. Kreuzwegstation: Csanádapáca.

Die Dreifaltigkeitskapelle neben dem Nordaufgang zur Kirche wurde 1892 gebaut.

Die Herz-Mariä-Kapelle, charakteristisch für die damalige Jahrhundertwende, haben die Gläubigen aus Szolnok zwischen 1890–1893 oberhalb der Klosterkirche auf dem Wallfahrtsberg bauen lassen.

Die Kapelle der Schmerzhaften Gottesmutter wurde von den Gläubigen aus Gyula gestiftet. Zwei Jahre später wurde eine Christi Himmelfahrt-Kapelle ebenfalls von den Gläubigen aus Gyula errichtet.

Bürger aus Szeged ließen die Kapelle Stephans des Heiligen im Jahre 1896 bauen, als das Königreich Ungarn das 1000jährige Jubiläum der ungarischen Landnahme feierte.

Die Kapelle der Heiligen Familie wurde von den Gläubigen aus Földeák errichtet. Als letzte Kapelle wurde 1927 die zu Ehren der hl. Therese errichtet.

1895–1906 wurden Kreuze, Statuen und Bildstöcke auf dem Wallfahrtsberg gestiftet. Die St. Rochus-Statue wurde z. B. von zwei Familien aus meinem Geburtsort Kunszentmárton am 2. Juni 1906 geweiht, obwohl es zu jener Zeit keine Pestepidemie mehr gab. Zu Pfingsten dieses Jahres wurde sie aus Anlaß ihres 100jährigen Gründungsjubiläums von Wallfahrern aus Kunszentmárton aufgesucht. Schon nach dem Ersten Weltkrieg, wurde 1926, aus Anlaß des 700.

Todestages des Heiligen, die St. Franziskus-Statue mit zwei Bildstöcken am Fuß des Wallfahrtsberges hinter der Kirche fertiggestellt.

1931 feierte man gleichzeitig drei herausragende Gedenktage in der katholischen, besonders in der ungarischen katholischen Kirche: Die 1500-Jahrfeier des Konzils von Ephesus, den 700. Todestag des hl. Antonius von Padua und der hl. Elisabeth von Thüringen, bei uns in Ungarn hl. Elisabeth von Ungarn. Diesen beiden letzteren hat man aus Anlass ihres Jubiläums, besonders weil beide Heiligen Repräsentanten der franziskanischen Spiritualität sind, ein eigenes Denkmal errichtet. Im Form eines neogotischen Bildstockes sieht man die Statuen der erwähnten Heiligen mit dem Wappen der Franziskaner.

Diese Objekte – Kapellen, Statuen, Kreuzwege und Kreuze – zeigen zugleich die Spiritualität des Zeitalters, in dem sie aufgestellt worden sind: den Kult der Franziskanerheiligen Franziskus und Antonius von Padua, dann den des hl. Rochus, den Herz-Mariä-Kult, den Herz-Jesu-Kult, den Maria von Lourdes-Kult usw. Bis heute lebt in Maria-Radna die Sitte, auf Grund von Gelübden Votivbilder als Zeichen der Danksagung für Gebetserhörungen zur Wallfahrtskirche zu bringen. Das Volkskundliche Seminar der Universität Szeged inventarisierte die Votivgegenstände und analysierte ihre Stiftung. Die Ergebnisse wurden in einem zweibändigen Buch veröffentlicht.

Es ist bemerkenswert, daß Beton und Kunststein als Baustoff um die damalige Jahrhundertwende auch im kirchlichen Bauwesen häufig und mit Vorliebe verwendet wurde. Die lange Haupttreppe zur Wallfahrtskirche wurde 1898 und der Fußboden der Kirche 1899 aus Beton gegossen. Später erschienen auch Betonbänke an den Fußwegen des Wallfahrtsberges. Damals war dies das Zeichen der Modernität in Radna.

Nach der Blütezeit des Wallfahrtsortes vor dem Ersten Weltkrieg brachten die späteren Jahrzehnte aber nur Leiden. Restriktionen der rumänischen Behörden, die die römisch-katholischen und auch die protestantischen Kirchen kaum akzeptierten und tolerierten, die heftigen Kämpfe des Zweiten Weltkrieges im September 1944 verursachten große Schäden auf dem Wallfahrtsberg. Die einmarschierenden rumänischen und sowjetischen Truppen, die rumänischen Freischärler haben die meisten Kapellen und Statuen gesprengt. Manche wurden in den 1980er Jahren wieder hergestellt, wie die St. Rochus-Statue von den ungarischen Gläubigen aus Ótelek, die meisten liegen aber noch in Trümmern. Die meisten Bildstöcke, Statuen, Kreuze und Kapellen wurden im historisierenden Stil oder in moderner Form, unter Verwendung moderner Baustoffe errichtet. Die Kälte von Beton und Stein wird von der Natur, durch die Bäume und Sträucher gemildert.

Die heutige Situation weist Zeichen einer ehemaligen Blütezeit und gleichzeitig die Zeichen der systematischen rumänischen orthodoxen und atheistischen Zerstörung auf, zeigt aber auch das intensive Bestreben nach Wiederbelebung und Restaurierung.

Sándor Bálint hat 1944 in seinem Buch *Boldogasszony vendégsége* [Zu Gast bei der Heiligen Jungfrau] die Bedeutung von Maria-Radna folgendermaßen

beschrieben: „Der bewaldete Berghang hinter der Radnaer Kirche weckt in uns wahrhaft die Stimmungen eines Ungarischen Jerusalems. Er ist voll mit Kapellen, Statuen und Kreuzen, von denen jede und jedes einzelne in frommer Absicht gemischt von Wallfahrern, Einzelpersonen und Ortschaften, die in Radna waren, errichtet wurde. [...] Ich betrachte diese Umgebung, gewiss würde der Wanderer ästhetischer Schönheiten kaum Trost in ihnen finden. Und er wird dennoch beschämt, wenn er *diese* Bilder und Statuen betrachtet: Sie haben himmlischen Atem, der sich aus dem Vertrauen, Glauben und der Wärme des Herzens namenloser Wallfahrer speist. [...] die Wallfahrer erkennen die ewige Idee auch auf einem Öldruck, auf einer Gipsarbeit vom Markt. Numen adest, die Umgebung von Radna ist heilig.“

LITERATUR

BÁLINT, Sándor

1936 Szegediek búcsújárása Radnára [Wallfahrt der Szegeder nach Radna]. *Ethnographia*, XLVII. 317–318

1939 Adatok a magyar búcsújárás néprajzához [Angaben zur Volkskunde der ungarischen Wallfahrt]. *Ethnographia*, L. 193–200

1944 Radna. In: *Boldogasszony vendégségében*. Kassa, 49–52

BÁLINT, Sándor – BARNA, Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok* [Wallfahrende Ungarn]. Budapest.

BARTHA, Elek

1992 *Vallásökológia* [Religionsökologie]. Debrecen.

HAHN, Maria Anna

1969 *Siedlungs- und wirtschaftsgeographische Untersuchung der Wallfahrtsstätten in den Bistümern Aachen, Essen, Köln, Limburg, Münster, Paderborn, Trier. Eine geographische Studie*. Düsseldorf.

MAGYARY, Pál

1902 *Mária-Radna és a Boldogságos Szt. Szűz kegyelmes képének története némi kegyelmek és csodák felsorolásával. Függelékül teljes imádságos könyv a ker. kath. hivek használatára* [Die Geschichte von Maria-Radna und des Gnadenbildes der heiligen Jungfrau Maria mit der Aufzählung gewisser Gnadenerweise und Wunder. Als Anhang das vollständige Gebetbuch zum Gebrauch der christlichen katholischen Gläubigen]. A főtisztelendő csanádi püspöki hatóság magas engedélyével újra kiadja – Temesvár.

Roos, Martin

1998, 2004 *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas. I, II*. Regensburg.

ZUR FORSCHUNG DER VOTIVBILDER UND VOTIVGEGENSTÄNDE VON MARIA-RADNA

„Maria hat geholfen“ ist auf den Bildern in den Gängen der Franziskaner Wallfahrtskirche zu Maria-Radna als ein Hinweis darauf zu lesen, daß viele unter den Wallfahrern, die diese Kirche aufsuchten und aufsuchen, immer wieder spüren und spürten, wie ihre Gebete und Bittgesuche erhört wurden, und daß ihnen auf Fürbitte Marias die Hilfe Gottes zuteil wurde. Ihren Dank dafür bringen sie durch ein Bild, irgendeinen anderen Gegenstand oder eine Mamortafel zum Ausdruck und legen zur Danksagung ein Gelöbnis ab. Aus dem lateinischen „votum“ für Gelöbnis läßt sich der gemeingültige Name für diesen Brauch in zahlreichen Sprachen ableiten.

In Maria-Radna war ich 1984 zum ersten Mal. Schon damals wurde mir bewußt, daß ich hier einem lebendigen, bis auf den heutigen Tag ausgeübten Opferbrauch begegnete. Die Galerie der Votivbilder vergrößert sich auch heute noch ständig, verändert und erweitert sich. Schließlich gelang es mir 1996 – unter aktiver Mitarbeit meiner Student/innen – mit finanzieller Unterstützung einer Programmausschreibung über vier Jahre¹ und der Genehmigung der nach dem Heiligen Stephan benannten Franziskaner Ordensprovinz von Siebenbürgen ein Forschungsprogramm in Gang zu setzen, welches die Inventarisierung der Votivbilder und Votivgegenstände des Klosters von Maria-Radna sowie eine Analyse der Opferbräuche zum Ziel hatte.

Unser Band enthält einen Katalog der Bildergalerie und einen skizzenhaften Überblick über die Forschungsarbeiten.

Votivgegenstände, Votivbilder – Begriffe und Forschungsmethoden

Auch heute noch gibt es in ganz Europa Wallfahrtsorte, an denen Opfergaben für erhörte oder erhoffte Bitt- und Gnadengesuche gemacht werden. Dabei handelt es sich heutigentags vor allem um Geldopfer, oder aber – vor allem in der Vergangenheit – waren es irgendwelche Gegenstände. Diese bezeugten eine Art religiösen Rechtsverhältnisses, in dem die beiden Partner, ein Heiliger, Gott

1 Die Forschungsarbeiten wurden von der Stiftung Devotio Hungarorum, der Fachstiftung „Forschung der Donauvölker“ innerhalb der Stiftung Pro Renovanda Cultura Hungariae, der H.E.S.P., der Studentenselbstverwaltung (HÖK) sowie der Ausschreibung für Programmfinanzierung unterstützt.

und der Mensch miteinander in Verbindung traten, um gegenseitig Pflichten zu übernehmen.² Der Mensch legt ein verpflichtendes Gelöbnis ab: er vertraut sich Gott oder dem Heiligen an und verspricht, bei Erfüllung seiner Bitte für diese öffentlich Dank zu bekunden.³ Hierbei handelt es sich jedoch keineswegs um eine „Handelsbeziehung“, ein „do-ut-des-Verhältnis“, sondern um eine Dankesbekundung für eine Gnadensbezeugung in einer kritischen Situation. Diese Votivgegenstände sprechen eine unmittelbare, jedoch eigentümliche Sprache: die des Gefühls, der Hoffnung, des Schmerzes, und sie gewähren Einblick in eine spezifische Erlebniswelt.⁴

Der Votivgegenstand ist demzufolge ein Opfer, das der Stifter leistet um ein Gelöbnis einzulösen, mit der Bitte, eine besondere Hilfe zu erlangen, oder den er aus Dank für eine schon erlangte Gnade zum Wallfahrtsort bringt oder dort hinterläßt.⁵⁵ Der Votivgegenstand oder das Bild bringt den Wunsch desjenigen, der ein Gelöbnis ablegt, zum Ausdruck, vor dem von ihm verehrten Votivbild gegenwärtig zu sein, und sich so in ständigem Gebet zu verewigen. Andererseits bezeugen die Votivbilder die Verehrungswürdigkeit des gestifteten Bildes. Sie erkennen die dort erlangte Gnade und Hilfe an und bestärken andere in ihrem Vertrauen auf die Kraft dieses Ortes. Am besten wird dies durch *praesentatio* (Darbringung), *dedicatio* (Anheimstellung) und *promulgatio* (öffentliche Bekanntgabe) ausgedrückt.⁶⁶ Anders gesagt, ist das Votivbild nichts geringeres als der Versuch, ein religiöses Erlebnis, das heißt, die aktive Beziehung zwischen Irdischem und Himmlischem, in sichtbarer Form zu vergegenwärtigen.⁷

Die Untersuchung von Votivbildern und Votivgegenständen zählt zu den klassischen Themen der europäischen Volkskunde des 20. Jahrhunderts.⁸ In Ungarn war dies aber nicht der Fall, hier waren außer einigen verstreuten Angaben keine umfassende Analyse oder ein Objektkorpus erschienen.⁹

Die Votivgegenstände werden von den Forschern verschiedenartig gruppiert: nach künstlerisch oder handwerklich hergestellten Gegenständen (z.B. Mensch- oder Tiergestalten, menschliche Organe), nach Gegenständen, die unmittelbar auf die Krankheit hinweisen (z.B. Stöcke, Krücken), die nicht unmittelbar auf die Krankheit hinweisen (vor allem Bilder), nach persönlichen Gegenständen,

2 HUGGER 1999. 208–209

3 BAUMER 1980. 5–6.

4 HUGGER 1999. 210

5 GOCKERELL 1995. 120.; KRISS-RETTENBECK 1972. 271–370.

6 GOCKERELL 1995. 120

7 RETTENBECK 1954. 340. KRISS-RETTENBECK 1972

8 An Stelle einer detaillierten Aufzählung weise ich nur auf einige zusammenfassende Werke hin: RETTENBECK 1954.; BRÜCKNER 1963.; OLĘDZKI 1967.; KRISS-RETTENBECK 1972.; BRYKOWSKI 1972.; BAUMER 1977.; COUSIN 1977.; LOUBET 1977.; CREUX 1980.; PÖTZL 1985.; BARNA 1987.; ADANA-ALBORNOZ 1990.; TÜSKÉS 1993.; BÁLINT-BARNA 1994.; GOCKERELL 1995.; SAMITSCH – STEINBÖCK 1996.; SAN ROMAN 2001. alles mit weiterer Literatur!

9 BARNA 1987.; BÁLINT-BARNA 1994. 231–239. Mir ist bekannt, dass Terézia Kerny, Mitarbeiterin des Forschungsinstituts für Kunstgeschichte an der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, zwar eine methodische Erforschung und Auflistung der Votivbilder von Ungarn in Angriff genommen hat, von publizierten Ergebnissen ist mir jedoch nichts bekannt.

Fotografien oder Texten, kollektiven Votivstiftungen und Marmortafeln (Danktafeln).¹⁰

Sichtbare Zeichen für die Beziehung zwischen Irdischem und Himmlischem stellen besonders die Votivbilder¹¹, die Votivgaben aus Wachs, Silber oder anderem Material¹², Schmuckstücke sowie neuerdings Danktafeln aus Marmor¹³ dar. Letztere verkörpern allein schon durch ihr Material (Marmor) die Verewigung.

Die Votivgegenstände geben eine spezifische Welt ab. Man muß sie lesen können. Doch dazu wiederum muß man ihre Konstruktion kennen. Das Votivbild enthält 1. den Kultgegenstand in Gestalt des angerufenen Gnadenbildes, 2. den Gegenstand, auf welchen sich das Gelöbnis bezieht (Gelöbnisobjekt, Darbietungsmotiv), und 3. die darbietende Person.¹⁴ Von so einem Votivbild läßt sich der Akt des herkömmlichen Gelöbnisablegens ablesen: die Gefährdung wird festgestellt – die heilige oder göttliche Person wird angerufen – Gelöbnis nach erwiesener Gnade in Form a) einer Wallfahrt und b) eines Bildes, das die erlangte Gnade öffentlich bekennt.¹⁵ Auf einem Votivbild sind im allgemeinen dargestellt: 1. Die das Gelöbnis ablegende Person (Votant) oder das Votationsobjekt, 2. die angerufene Person, das Kultobjekt, 3. der Votationsgrund und das Votationsmotiv für den Gelöbnisakt (die Anrufung oder die Danksagung) und 4. eine Inschrift.¹⁶ Diese kommen jedoch nicht immer gemeinsam vor. Meistens wurden die Bilder nicht von professionellen Malern gefertigt, weswegen ihre Konstruktion die Spezifika volkstümlicher, naiver Darstellung aufweist: Reihung, Häufung, simultane Wiedergabe zeitlich auseinander liegender Ereignisse sowie die Hervorhebung des Bedeutsamen und Farbenfreudigkeit.¹⁷

Andere Votivgegenstände, vor allem die Identifikationsgegenstände sind abstrakter. Sie stellen im allgemeinen nur den Votationsgrund (bei der Erkrankung von Händen, Beinen und anderen Körperteilen kleine Wachs- oder Silbergegenstände in Form von Händen, Beinen und anderen Körperteilen) dar. Die neueren Marmortafeln hingegen heben allein den Akt der Danksagung hervor. Diese Votivgegenstände sind im Ergebnis eines Vereinfachungsprozesses der Votivbilder entstanden. Im Verlauf dessen wurden auf den Bildern zuerst der Votationsgrund und das Votationsobjekt dargestellt, in einem weiteren Schritt erfolgte dann die Abstraktion der Figur vom Bild und ihre Erscheinung in einem dreidimensionalen Gegenstand aus unterschiedlichem Material.¹⁸ Bei den unter den Votivgegenständen vorkommenden Schmuckstücken kommt es dann zu einer

¹⁰ DE ALDANA 1990. 19–22.

¹¹ Zur quantitativen Analyse der Votivbilder siehe die Studien von Erika Anna MAKOVICS, 2001. ZSUZSANNA PÉTER – ERIKA VASS 2001. und GÁBOR BARNÁ 2001.

¹² BARNÁ 1987. Zu weiteren, sog. Identifikationsgegenständen siehe die Studie von Bernadett BÉKÉSI in diesem Band!

¹³ BARNÁ 1987. ; BÁLINT – BARNÁ 1994. 239.

¹⁴ SCHMIDT 1948. 109.

¹⁵ RETTENBECK 1954. 333.

¹⁶ BAUNER 1980. 7.

¹⁷ BAUMER 1980. 9.

¹⁸ RETTENBECK 1954. 338–339., vor allem 339.

endgültigen Trennung von Ursache und Wirkung. Hier offeriert der Votant zum Dank das, was ihm wertvoll ist.

Die Votivgegenstände sind eng mit der Wallfahrt verbunden, sie bedeuten bzw. bedeuteten einen wichtigen Teil dieser und sind daher vor allem in der katholischen oder orthodoxen Religionsausübung präsent.¹⁹ Bei den Protestanten fehlt dies. Diejenigen, die sich auf eine Wallfahrt begeben, singen unterwegs, beten, meditieren, tun Buße, nehmen an heiligen Stätten an den Zeremonien teil, beten allein für sich oder mit den anderen, und in völligem Vertrauen auf Anhörung, Hilfe und Trost legen sie ihre Sorgen und Gesuche vor dem Bildnis des dort verehrten Heiligen nieder, um nach der Rückkehr in den heimischen Alltag seelisch gestärkt und erneuert ihr Leben fortzusetzen. Der Kultgegenstand eines Gnadenortes erfreut sich besonderer Verehrung. Er repräsentiert den unsichtbaren Heiligen und vergegenwärtigt ihn. Durch ihn lassen die Menschen ihre Bitten und Danksagungen vor Gott bringen, mit ihm verbinden sie in ihrer Not die Anflehung, das Gelöbnis und nach erhörter Bitte ihren Dank.²⁰ An dieser Stelle treten dann die Votivgegenstände auf, die keine notwendigen, sondern mögliche Komponenten der Wallfahrt darstellen.²¹ Die Wallfahrtsorte sind Stätten, an denen Heil und Genesung gesucht werden. Sichtbare Zeichen erlangter Gnade, egal, ob geistiger, körperlicher und materieller Art, sind die Votivstiftungen.²²

Die Votivstiftungen sind Versachlichungen dieser Bitten und Danksagungen. Ihre Grundelemente organisieren sich nach festgelegten Gesetzen zu einer Einheit: sie stellen eine wahrhaftige Ausgangsposition nach unterschiedlichen Mustern dar, deren Bedeutung interpretiert werden muß. Ausgangsposition sind das Bedürfnis nach Hilfe und das Vertrauen auf Gott. Bei ihrer Interpretation sind mehrere Faktoren in Betracht zu ziehen: allen voran die äußerliche Interpretation des Forschers und die innerliche Interpretation des Stifters, dann die Form- und Farbenwelt des Bildes, die historische Determiniertheit der christlichen Tradition, die psychische Situation, die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umstände sowie schließlich die Spannung zwischen kirchlicher Lehre und deren Rezeption im Volk. Der Mensch (der Forscher) kann zwar in den Bildern lesen, nicht aber in der Seele ihrer Stifter.²³

Bei unserer Analyse gingen wir davon aus, daß der Votivgegenstand an sich ein Text ist, der eine zusammenhängende Botschaft oder Mitteilung besitzt. Um einen Text zu verstehen, heißt es, die Sprache zu können, in unserem Falle die Sprache der visuellen Zeichen. Zur Sprache gehören auch ein Wörterbuch (die Summe

19 Auch die heimische Forschung untersuchte sie in erster Linie in diesem Zusammenhang. Siehe BÁLINT – BARNA 1994. 231–239. mit weiterer Literatur!

20 BAUMER 1980. 10

21 BAUMER 1977. 58. – Beispielsweise rechnen wir bei dem hier untersuchten Maria-Radna mit nur 10.000 Wallfahrern in einem durchschnittlichen Jahr. Das innerhalb von 150 Jahren schon 1.500.000 Menschen. Von diesen stifteten der Jungfrau von Radna nur etwa 2.500 Bilder und Gegenstände. In Prozenten lässt sich dies kaum ausdrücken und ist dennoch repräsentant.

22 BAUMER 1977. 43.

23 BAUMER 1980. 11–12.

aller Zeichen), eine Grammatik (das System der Gebrauchsregeln).²⁴ Bei den Votivgegenständen gibt es unterschiedliche Zeichen (Codes): Farben, Gestalten, geometrische Zeichen, die Codes der Landschaft, die Codes der Architektur und Einrichtung, die Codes der Körpersprache (Verhalten) und die Zeichen der Bekleidung.²⁵ Diese Sprache ist bei den Bildern zusammengesetzter als bei anderen Gegenständen. Die Fähigkeit, Gegenstände zu lesen und zu verstehen, bildet sich im religiösen Sozialisierungsprozeß heraus und manifestiert sich.²⁶ Daher setzten wir es uns zum Ziel, möglichst viele Stifter ausfindig zu machen und aufzusuchen, um ihre Erinnerungen anzuhören, unter welchen Bedingungen es zu der Stiftung kam, was für eine Notlage oder was für Gründe sie zur Stiftung bewogen, wie diese dann praktisch ausgeführt wurde und was für ein Verhältnis sie zu dem Gegenstand und zu der Galerie haben. Versteckt sich doch hinter jedem einzelnen Votivgegenstand eine persönliche Motivation, eine persönliche Verpflichtung, eine Kulthandlung, welche dem äußeren Betrachter häufig verborgen bleiben. Um sie vom Gegenstand abzulesen, sie zu interpretieren und zu verstehen, bedarf es der Hilfe der Stifter.²⁷

An diesem Punkt überschreitet unsere Forschungsarbeit die in Europa bislang gewohnten Objektanalysen von Votivbildern und Bildergalerien sowie Votivgegenständen.²⁸ Unseren in den Katalog aufgenommenen Studien waren räumliche Grenzen gesetzt²⁹, so daß nicht jedes einzelne Interview eingehend analysiert werden konnte.³⁰ In der mir bekannten, reichhaltigen europäischen Fachliteratur zu den Votivbildern fand ich dafür keine Beispiele. In den meisten Fällen stammen die Untersuchungen nämlich aus der Vergangenheit und beschäftigen sich aus historischer (Kunstgeschichte, historische Volkskunde usw.) Sicht mit der Analyse von schon abgeschlossenen Sammlungen. Dennoch kann es sich hierbei um eine noch vielerorts (z.B. Mariazell, Chenstochau, italienische, spanische und griechische Gnadenorte) praktizierte Handlung handeln.³¹

24 STOCK 1981. 38–39.

25 STOCK 1981. 40–42.

26 WALKER 1989

27 Siehe den Artikel von Helga Csóka-Jaksa und Bertalan Pusztai! JAKSA–PUSZTAI 2001.

28 Vgl. Anmerkung 8!

29 Siehe in unserem Katalog den aus Forschersicht verfassten Artikel von Kiss Bernadett Gulyás Gáborné sowie die gemeinsame Schrift von Helga Csóka-Jaksa – Bertalan Pusztai zur allgemeinen Bewertung der Interviews. Siehe auch: JAKSA–PUSZTAI 2001. GULYÁS KISS 2001.

30 Ihre Interpretation ist Aufgabe einer späteren Bearbeitung.

31 Dank der noch lebenden Praxis konnten wir diese Erscheinung als ein die religiöse Identität widerspiegelndes, bewahrendes und diese repräsentierendes Zeichensystem untersuchen und interpretieren. Die unter diesem Aspekt entstandenen Studien wurden in unserem Band zum Kongress für Hungarologie veröffentlicht. Vgl. HANNONEN–LÖNQUIST–BARNA 2001.

Der geographische und soziale Rahmen der Forschung³²

Maria-Radna liegt im Westen des heutigen Rumänien am nördlichen rechten Ufer des Flusses Marosch. Vor 1920 (Friedensdiktat von Trianon) bildete dieses Gebiet am östlichen Rand der Großen Ungarischen Tiefebene einen Teil Ungarns. Hier stoßen Tiefebene und Bergland aufeinander.³³ In der Gegend um Maria-Radna beginnen die Zaránd-Berge. Diese Siedlung gehörte immer schon zum Komitat Arad. Der Marosch bildet die Grenze zweier größerer historischer Landschaftseinheiten: südlich vom Marosch liegt das Banat mit der Stadt Temeschwar (ung. Temesvár, rum. Timișoara³⁴) als Zentrum. Nördlich des Marosch liegt das sog. Partium, das *Partes Regni Hungariae*, welches Teile des Ungarischen Königreiches bezeichnet. Diese Bezeichnungen existieren jedoch erst vom 16. bzw. 18. Jahrhundert an. Sie entstanden in Wirkung des den mittleren Teil Ungarns besetzt haltenden osmanischen Reiches. Im Jahre 1541 besetzten die Türken nämlich Buda, die Hauptstadt des Reiches. Ungarn zerfiel in drei Teile: 1. die Mitte des Landes war von den Türken erobert, 2. der nördliche und westliche Rand verblieb als Ungarisches Königreich unter der Herrschaft der Habsburger und 3. die östlichen Teile, Siebenbürgen und die daran grenzenden Teile (lat. *partes*) wurden zu einem lehnspflichtigen Fürstentum der Türken. An der Grenze hierzu liegt Maria-Radna.

Das Gebiet südlich des Marosch, das im Westen von der Theiß begrenzt ist und im Osten bis an die Südkarpaten reicht, gehörte im 14. Jahrhundert zum zentralen Teil des Ungarischen Königreiches. Erst nach der türkischen Besetzung im 16. Jahrhundert wurde es zum Randgebiet und konnte sich erst 1718 als letztes von der Türkenherrschaft frei machen. Auf diesem durch Waffengewalt befreiten und an das Türkische Reich grenzenden Gebiet führte der Habsburgische Hof eine Militärverwaltung ein, genannt *Banatus Temesvariensis*, dt.: Temeswarer Banat.

Bis 1718 wurden in Ungarn mehrere große Unabhängigkeitskämpfe gegen die Habsburger geführt, die stets mit der Niederlage der Ungarn endeten. In dieser politischen Situation siedelte die Habsburger Regierung auf diesem Gebiet in erster Linie regierungstreue, katholische und deutsche Einwohner an. Die Ungarn durften in ihrem eigenen Land erst wieder nach 1782 in dieses Gebiet ziehen. In Wirkung dieser Siedlungspolitik entwickelte sich das multikulturelle und polyglotte Bild des Banat, denn neben den Deutschen und den vor allem im 19. Jahrhundert nach hier zurückgekehrten Ungarn hatten sich auf diesem

32 Hier können wir nur eine kurze Zusammenfassung liefern, um den historischen, sozialen, politischen und kulturellen Rahmen unserer Forschung verständlich zu machen. Eingehender dazu: WEBER-KELLERMANN 1978. HÜBNER O.J., KARL-PETRI 1981., ANDRÁS 1991., VARGA 1992., GREFFNER 1996., BODÓ 1997., BÉKÉSI – KISS – MAKOVICS 2001, RIESER 2001. mit weiterer Literatur. Die deutsche Einwohnerschaft im Komitat Arad rechnen wir praktisch als zu Banat zugehörig. Vgl. MÁRKI é.n. 360–418.

33 BÁLINT 1944.

34 Die Siedlungsnamen geben wir bei erster Nennung in allen drei Sprachen (Ungarisch, Deutsch und Rumänisch) an. Später hilft das dreisprachige Siedlungsverzeichnis bei der Identifizierung.

Gebiet viele Rumänen und Serben sowie in geringerer Zahl Slowaken, Bulgaren, Kroaten, Tschechen und sogar auch Italiener und Franzosen angesiedelt. Charakteristisch für die Lage war, daß hier Deutsche, Ungarn und Rumänen zu etwa gleichen Teilen und Proportionen lebten, dh., es gab keine dominante Nationalität in dem Gebiet. Banat wurde auch „Europa en miniature“ (Europa im kleinen) genannt.

Durch das den ersten Weltkrieg abschließende Friedensdiktat von Trianon gelangte dieses Gebiet an Rumänien und Serbien. Damit wurde eine entwickelte mitteleuropäische Region dem eine andere geschichtliche Entwicklung nehmenden Balkan angeschlossen. Ihr gemeinsamer Charakterzug bestand darin, daß unmittelbar danach eine große Ansiedlung von orthodoxen Rumänen und Serben begann, während die Deutschen und die Ungarn ihrer Existenz beraubt und allmählich vertrieben wurden. Heute ist das Deutschtum aus dieser Gegend so gut wie verschwunden und nach Deutschland emigriert. Bei den Ungarn sind eine starke Assimilation sowie der Drang ebenfalls auszuwandern zu verzeichnen. Unter den Deutschen kam es wegen der Ungarisierung nach 1871 zu Klagen und Geteiltheit. Diese Auffassung wurde durch die rumänische Geschichtsschreibung nur noch bestärkt, welche auch in den in jüngster Vergangenheit zahlreich herausgegebenen Siedlungsmonographien laut wurde. Allein in einigen deutschen Dorfmonographien wird die Romanisierung ähnlich negativ gewertet, obwohl sich kurz nach dem Anschluß an Rumänien herausstellte, daß hier nicht nur eine sprachliche Assimilation einsetzte, wie in der Zeit, als das Gebiet zu Ungarn gehörte, sondern das man auch darauf bedacht war, hier eine der örtlichen völlig fremde Kultur/Ziivilisation gewaltsam zu verbreiten und die nicht-rumänischen Nationalitäten ihrer Güter zu berauben und sogar mittels staatlicher Hilfe zu vertreiben. Seit 1918–1920 ist die Geschichte dieser Gegend nicht durch die Machtverhältnisse Ungarns, sondern der von Rumänien und Serbien geprägt. Unsere Forschungen beschränkten sich nur auf das rumänische Banat.

Die Gesellschaftsgeschichte der Region weist ein lehrreiches Bild auf. Bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts bildeten Deutsche und Ungarn die determinierende Einwohnerschaft der Städte. Natürlich hatten und haben sie auch dörfliche Siedlungen. Rumänen und Vertreter anderer Nationalitäten lebten nur zu einem geringen Anteil in den Städten. In den sechziger Jahren setzte dann eine rapide Romanisierung der vorwiegend von Ungarn bewohnten Städte (wie z.B. Arad) sowie der Städte mit ungarischer und deutscher Dominanz (z.B. Temeschwar) ein. Die Deutschen waren Bauern, Handwerker, Geistliche und Kaufleute. Ebenso auch die Ungarn, doch gab es unter ihnen eine bedeutsame Schicht an Beamten und Landadel. Die Rumänen und Vertreter anderer Nationalitäten waren eher Bauern und Hirten. Im Anschluß an die rapide Emigrationswelle unter den Deutschen nach 1990 zogen Rumänen aus dem Aluta- und dem Moldaugebiet in die nunmehr verlassenen Dörfer, wodurch sich der Anteil an Nationalitäten im Banat völlig veränderte.

Auf dem Gebiet des Banat wurde im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts (1882) die bürgerliche Verwaltung wiederhergestellt und die die Grundstruktur der ungarischen Verwaltung ausmachenden Komitate Torontal, Temesch und Karasch-Sverin erneut geschaffen.

Von der Kirchenverwaltung her gehörten die Katholiken von Banat zur Tschanader Diözese. Für die im 18. Jahrhundert neu auflebende Diözese mit ihrem Zentrum Temeschwar und für die volkstümliche Religiosität stellte Maria-Radna ein sakrales Zentrum dar. Nach der Besetzung durch Rumänien und Serbien 1920 zersplitterte die Diözese in drei Teile. So entstanden die Temeschwarer Diözese mit Temeschwar als Zentrum, die Nagybecskerek Diözese mit Nagybecskerek (Zrenjanin, Jugoslawien) als Mittelpunkt und unter dem heutigen Namen die Szeged-Tschanader Diözese mit Szeged (Ungarn) als Zentrum.³⁵ Die konfessionellen Schulen in Rumänien wurden Ende der vierziger Jahre verstaatlicht, später wurden die geistlichen Orden verboten. Gleichzeitig setzte eine unerbittliche Verfolgungswelle gegen alle Geistlichen, vor allem aber die römisch-katholisch und die griechisch-katholisch Gläubigen ein, welche auch vor physischer Vernichtung nicht zurückschreckte.³⁶ Die als Staatsreligion anzusehende rumänische Orthodoxie gewann an Raum und verschaffte sich Vorteile (sie bekamen z.B. alle griechisch-katholischen Kirchen und den Besitz anderer). Vor 1920 gehörten im Banat die Griechisch-Katholischen zur Diözese Lugosch (rum. Lugoj), die rumänischen Orthodoxen zu den Diözesen Arad (rum. Arad) und Karansebesch (rum. Caransebeș), und die Evangelischen zur Superintendentur Bányá. Die Angehörigen der reformierten Kirche bildeten die Superintendentur Békésbanat des Kirchendistrikts Tiszántúl (Jenseits der Theiß). Was die reformierte und die evangelische Kirche angeht, so zogen die Änderungen der Landesgrenze auch eine Umgestaltung der Kirchenverwaltungsgebiete nach sich. Sie wurden den politischen Grenzen angeglichen.

Maria-Radna und sein Franziskanerkloster

In Maria-Radna steht ein Franziskanerkloster. Der Franziskanerorden hatte sich im 14. Jahrhundert in Lippa niedergelassen. Von hier flüchteten die Ordensbrüder im 16. Jahrhundert jedoch vor den Türken an das gegenüberliegende Ufer, nach Radna, wo sie dann ununterbrochen wirksam waren. Neben den ansässigen Ungarn und Rumänen lebten im 17. Jahrhundert hier auch Bosnier. Einer von ihnen erwarb in den siebziger Jahren des 17. Jahrhunderts ein Papierbild von einem fliegenden Händler aus Italien. Dieses Bild der Skapulier-Madonna stiftete er später für die Kapelle des Franziskanerklosters. Die hölzerne Kapelle wurde 1695 von den Türken in Brand gesteckt, doch das Papierbild überstand

³⁵ Lotz 1980

³⁶ ANDRÁS 1991., ZALATNAY 1991.

die Feuersbrunst schadenlos. Als ein Spahi das Bild zerstören wollte, blieb sein Pferd mit dem Huf an einem Stein hängen. Dieser Stein wird bis auf den heutigen Tag in der Kirchenmauer bewahrt und ein Distichon in ungarischer Sprache weist auf das Wunder hin. Dieses Ereignis kann als das Gründungswunder angesehen werden, das den Gnadenort ins Leben rief. Zu wirklichem Ruf gelangte der Ort aber eher nach der Pestepidemie von 1708, als eine Frau aus Arad eine Traumerscheinung hatte, wonach die Pest erst dann vorbeigeht, wenn sie mit einer Prozession nach Radna ziehen. Im Verlauf des 17.-18. Jahrhunderts wurden das Kloster und die Kirche mehrmals umgebaut. Bis 1926 gehörte das Kloster zu dem nach dem Heiligen Johannes de Capestrano benannten und in der Großen Ungarischen Tiefebene beheimateten Franziskanerprovinz, dann wurde es der in Siebenbürgen wirkenden Franziskanerprovinz, die nach dem Heiligen Stephan benannt, war, angeschlossen.³⁷ Die Proportionen der Gläubigen nach ihrer Nationalität haben sich infolge der gewaltsamen Romanisierung, der natürlichen Assimilation sowie der Auswanderung der Deutschen nach 1990 grundlegend geändert. Heutzutage tauchen Gläubige rumänischer Abstammung in der Temeschwarer Diözese und Ordensbrüder im Franziskanerorden auf. Die absolute Mehrheit unter den Katholiken stellen hier jetzt die Ungarn. Das Kloster wurde 1950 vom rumänischen Staat verstaatlicht und zu einem Krankenhaus mit Altenpflegeheim umfunktioniert. Von einer Rückgabe ist keine Rede.

Inventarisierung und die Grundprinzipien zur Herausgabe des Katalogs

Nach einer kurzen Vorbereitung im Jahre 1995 nahm eine Forschungsgruppe des Lehrstuhls für Volkskunde an der Universität zu Szeged die Forschungsarbeiten in Angriff. Das Ziel unseres Forschungsvorhabens bestand darin, die Votivgegenstände von Maria-Radna zu inventarisieren und den Motivationshintergrund für ihre Stiftung aufzudecken. Im Jahre 1997 schloßen sich der Szegediner Forschungsgruppe Bo Lönnquist, Professor an der Universität zu Jyväskylä, und seine Mitarbeiter (Ethnographen, Historiker und Linguisten) an. Ihr hauptsächliches Forschungsterrain liegt in der Beobachtung, Analyse und Interpretation von ethnischen Prozessen, die sich in multiethnischen, multikulturellen und mehrsprachigen Gebieten mit unterschiedlichen Religionen abspielen, und dies vorwiegend anhand der Lebensgeschichten von Menschen aus dem Volk. Als ein daran anknüpfendes Thema untersuchten die Szegediner die Rolle der Religion in den ethnischen Prozessen, wobei sie die Sammlung der Votivgegenstände von Maria-Radna als symbolischen Ausdruck der ethnischen Religiosität auffassten.

³⁷ Zur Geschichte von Maria-Radna und seinem Gnadenort siehe: JORDÁNSZKY 1836.; BALOGH 1872.; MAGYARY 1902.; SZABÓ 1921. 324–325.; BÁLINT 1944.; BÁLINT é.n.; ROOS 1981., BARNÁ 1991.; ROOS 1998. Alles mit weiterer Literatur!

Die Ergebnisse ihrer parallel dazu verlaufenden Arbeit veröffentlichten sie in einem gesonderten Band.³⁸³⁸

Bevor die Arbeit in Angriff genommen wurde, galt es zu überlegen, was für eine Aufgabe die Inventarisierung einer Bildergalerie darstellt. Es mußte entschieden werden, welche Fragen zum Material aufzuwerfen sind. Bei der Festlegung der konkreten Aspekte zur Inventarisierung kamen uns die Forschungen zunutze, die von der deutschen und holländischen Volkskunde in den achtziger Jahren in Zusammenhang mit deutschen und holländischen Wallfahrtsorten durchgeführt wurden.³⁹³⁹ Hier konnten wir auch die bisherigen Erfahrungen europäischer Forschungen zu Votivgegenständen⁴⁰⁴⁰ sowie die neuesten Ergebnisse aus der Bilderforschung geltend machen.⁴¹⁴¹

Die Sammlung der Votivgegenstände von Maria-Radna ist bis auf den heutigen Tag im Wandel begriffen, sie verändert und vergrößert sich. Die Angaben über die Gegenstände ist eine Bestandsaufnahme aus den Jahren 1996–1997. Daher haben wir auch die Fundstellen der Gegenstände fixiert, ja, sogar den Zustand einzelner Wandabschnitte mit Angabe der Inventarnummer aufgezeichnet. Auch die Gegenstände wurden von uns mit Inventarnummern versehen.⁴²⁴² Im Jahre 1996 hatten z.B. schon zahlreiche Bilder eine Inventarnummer von uns erhalten. An ihrer Stelle hingen dann 1997 andere Bilder und die vorher gekennzeichneten waren nicht auffindbar. Im Katalog haben wir diese aber belassen, um auf diese Weise die ständige Veränderung zu verdeutlichen.

Heute befindet sich die Sammlung aber in einer anderen Lage. Während unserer Forschungsarbeit lagerten wir z.B. die kleinen Identifikationsgegenstände und Schmuckstücke in einem gesonderten verschließbaren Raum. Heute sind sie in geschlossenen und sicheren Glasvitrinen an ihrem ursprünglichen Platz, der Sakristei der Kirche, zu sehen. Im Erdgeschoß des Klosters wurden die Bilder jedoch wegen Renovierungsarbeiten entfernt, und es ist ungewiss, wann sie wieder angebracht werden.

Von den Bildern, den Körperteile darstellenden Identifikationsgegenständen, den Schmuckstücken, den marmornen Dankestafeln bzw. von den im Lager aufgefundenen Prozessionsfahnen und den Kruzifixen, von je eine Eingerichtflasche und den Klosterarbeiten⁴³⁴³ nahmen wir im Verlauf der Inventarisierungsarbeiten die gleichen Angaben auf. Die Karteikarten der Gegenstände enthalten die folgenden Angaben:

1. Ort des Gegenstandes (Stockwerk und laufende Nummer) – Je nach Raum und Stockwerk markierten wir den Ort der Gegenstände: III, II, I Stockwerk, Lager (R), Flur (F), Treppenhaus (LH), Kammer (K), Oratorium (O) und (LB) für die Grotte von Lourdes in der Annahme, daß die Platzierung der Bilder und Gegenstände ebenfalls irgendeine Information für uns verbirgt. Bei

38 BARNA – LÖNNQVIST 2000., HANNONEN – LÖNNQVIST – BARNA 2001.

39 Pl. DÖRING 1982., MARGRY – POST 1994., beide mit weiterer Literatur.

40 Siehe Anmerkung 9!

41 BREDNICH 1994.

42 Arbeit von Erika Makovics.

43 LENGYEL 1987.

Wallfahrten sind die Stockwerke und das Treppenhaus öffentlich zugänglich. Hier betrachten die Wallfahrer sie, sprechen über sie und suchen ihre eigenen Stiftungen. Das Oratorium, der Flur und das Lager bleiben den Besuchern verschlossen. In der Grotte von Lourdes befinden sich vor der Gnadenkirche nur marmorne Dankestafeln. Abkürzungen für diese Orte sind ebenfalls in den Inventarnummern enthalten.

2. Abmessungen – die für die Gegenstände typischen Abmessungen wurden aufgenommen: Breite, Länge, Durchmesser, Höhe.
3. Material und Technik – In diese Spalte sind – soweit feststellbar – das Material und die Fertigungstechnik der Gegenstände aufgenommen. Dafür haben wir aber die Bilder z.B. nicht auseinander genommen. Mit einer wahrscheinlich geringen Fehlerquote konnten wir von den Bildern feststellen, mit welcher Technik sie gefertigt wurden: Gemälde, Graphiken, Fotografien oder Farbdrucke. Die Identifikationsgegenstände und die Schmuckstücke waren vorwiegend aus Silber, teils aus der Hand gelernter Goldschmiede, teils von geschickten Menschen gefertigt. Die Insignien der Goldschmiede versuchten wir zu identifizieren.⁴⁴
4. Text auf den Gegenständen – Neben dem Bild liefern die Texte auf den Gegenständen die meisten Informationen. Diese ließen die Stifter in unterschiedlichen Techniken aufmalen, und zwar in Schreibschrift oder Druckschrift auf der Vorder- oder Rückseite des Gegenstandes. Die Texte werden im Katalog mit kurrenten Buchstaben wiedergegeben, doch es gibt auch Hinweise auf den Schrifttyp, weil wir meinen, daß dieser auch wichtige Informationen trägt. So weist z.B. der Gebrauch von Druckbuchstaben unbedingt auf größere Öffentlichkeit hin. Die Inschriften teilen wir in der gegebenen Sprache buchstabengetreu mit. Die zweifellos vorkommenden Mängel sind durch ein (!), die unsichere Lesbarkeit durch ein (?) und die unleserlichen Stellen durch [...] gekennzeichnet. Aufgrund sprachlicher Mängel wurde es schwierig, mehrere Inschriften zu entziffern.⁴⁵ Auf der Rückseite der Bilder geschrieben oder aufgeklebt, bzw. unabhängig von Bildern auf Zetteln, die hinter die Bilder geschoben waren, fanden wir zahlreiche an Maria, Gott oder Heilige gerichtete Bittschriften. Auch diese Formen der schriftlichen Devotion sammelten wir ein und registrierten sie.⁴⁶
5. Herkunftsort und Jahreszahl – Der Herkunftsort des Gegenstandes und der Zeitpunkt seiner Stiftung sind meistens im Text enthalten. Sie lassen sich aber nicht in jedem Falle feststellen.
6. Ikonographische Beschreibung – von jedem Stück wurde eine eingehende ikonographische Beschreibung erstellt, die auf der Karteikarte zu lesen ist.

⁴⁴ Siehe die Arbeit von Bernadett Békési!

⁴⁵ Hier sei Dank gesagt für die Hilfe bei der Richtigstellung der rumänischen Texte durch Zsuzsanna PÉTER sowie der kroatischen und bulgarischen Texte durch Mihály Kocsis.

⁴⁶ Siehe die Studie von Zsuzsanna Péter! In Zusammenhang mit den Votivgegenständen: KORFF 1970, 139–140. Siehe auch: FRAUHAMMER 1999, mit europäischer Literatur zu diesem Thema. Siehe auch: BARNÁ 2001.

In den Katalog wurde nur eine kurze auf den ikonographischen Typ hinweisende Bemerkung aufgenommen.⁴⁷

7. Ergänzende Elemente (Fotografien, Briefe usw.) – Einzelne Gegenstände, vor allem Bilder, wurden von ihren Stiftern noch besonders ergänzt, und zwar durch Fotografien Gebetstexte und Briefe an Maria. Diese werteten wir als zum Gegenstand gehörend und weisen in der Katalogbeschreibung darauf hin. Die Texte geben wir in der Originalsprache wieder.

Einige Lehren

Von den auf den Fluren und im Lager des Klosters befindlichen Votivbildern und Votivgegenständen fertigten wir im Verlauf der Inventarisierung Diabilder und Schwarzweißfotos an. So entstand das Archiv von Radna mit zweitausend Karteikarten und Bildern.

Die Inventarisierung stellte jedoch nur eine Ebene der Forschungen dar. Die Beschreibung der Gegenstände eignet sich in erster Linie für eine quantitative und förmliche Untersuchung. Wir waren aber von Anfang an darauf aus, die Votivbilder und -gegenstände in einer kommunikativen Beziehung zu interpretieren. So formulierten sich die über die quantitative Untersuchung hinausreichenden Fragen: Worüber informieren uns als Betrachter, Besucher und Forscher diese Gegenstände und die Sammlung an sich? Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen: natürlich über die Religiosität ihres Stifters. Doch uns interessierte und interessiert hauptsächlich, um was für eine Religiosität es sich dabei handelt. Inwieweit ist sie ethnisch geprägt? Welche Rolle spielt sie bei der Herausbildung und der Bewahrung der Identität? Wie verhält sie sich zu Politik und Macht? Auf diese unsere Fragen suchten wir eine Antwort, indem wir die im Verlauf der Inventarisierung aufgenommenen Gegenstände in einen Kontext brachten, die Interviews zu Hilfe holten und sie qualitativ analysierten.⁴⁸

Während der Inventarisierungsarbeiten, als wir uns im Kloster aufhielten, bot sich uns die Gelegenheit, die Wallfahrer auch im Alltagsleben, am Wochenende und zu Kirchweihfeiern zu beobachten. Wir konnten einige Bilderhändler und Bilderkäufer sowie emigrierte Deutsche interviewen, die auf Besuch in der alten Heimat waren und die ihre eigenen Bilder auf den Fluren suchten.

Nachdem wir das Archivmaterial zusammengetragen und geordnet hatten, suchten wir die Stifter auf, um den Motivationsgrund für die Fertigung und die Stiftung der Bilder aufzudecken. Wir lernten auch das Verhältnis der Mönche zu diesem Brauch kennen. Sowohl die jungen als auch die alten Mönche bewiesen Toleranz gegenüber dem Brauch des Bilderstiftens. Sie akzeptieren ihn und wollen ihn beibehalten. Nachdenklich stimmt hier nur die Tatsache, daß 1999 die

47 Besonderer Dank gilt Zoltán SZILÁRDFY für seinen fachlichen Rat. BREDNICH 1994. 195.

48 BREDNICH 1994. 195.

Bilder auf dem Flur im Erdgeschoß wegen angeblicher Malerarbeiten entfernt wurden und bis auf den heutigen Tag nicht wieder an ihrem Platz hängen.⁴⁹

In zahlreichen Siedlungen der Komitate Arad und Temesch führten wir 1998 Interviews. Die Großstädte Arad und Temeschwar ließen wir uns für 1999. Wir sprachen auch mit einigen Bildermalern. Im Jahre 2000 suchten wir die Siedlungen um Lugosch und Reschitz auf.

Im Verlauf der Interviews wurden bei den Stiftern in erster Linie die Motivation, das kulturelle Muster, die Formen der individuellen –Andacht (Gottesdienst, Marienverehrung), die praktischen Details der Devotion, ihre Beziehung zu Radna sowie ihr späteres Verhältnis zu dem gestifteten Bild deutlich. Wir erfuhren, daß das Stiften eines Bildes in die Intimsphäre der Religiosität gehört, gleichzeitig aber ein öffentliches Glaubensbekenntnis darstellt. Allem Anschein nach hat der Brauch des Bilderstiftens mit der Zeit seinen ethnischen (deutschen, dann deutschen und ungarischen) Charakter eingebüßt, während seine konfessionelle (römisch-katholische) Bindung bestehen blieb.

Unseren Feststellungen nach lebt der Brauch des Bilderstiftens in Maria-Radna weiter, wenn auch mit geringerer Intensität als in den vergangenen Jahrzehnten. Der Grund hierfür ist die Emigration wichtiger Gruppen derer (Deutsche und Ungarn), die diesen Brauch ausübten. Geographisch hat sich der Raum hingegen ausgeweitet und erstreckt sich heute bis zu dem weit entfernten Komitat Szatmár mit seinen siebenbürgischen und rumänischen Siedlungen in Altrumänien. Der Grund hierfür liegt in der inneren Migration. Entsprechend den ethnischen Entwicklungen in dieser Gegend haben sich die rumänischen Elemente im Stiftungsbrauch zunehmend verstärkt, was die Ikonographie angeht, so dominieren die Darstellungen östlicher Heiliger, die Ikonen. Die Eigenschaft der Bilder und Gegenstände, eine Identifizierung und eine ethnische Identität zum Ausdruck zu bringen ist geschwächt und geht verloren, die Galerie verfügt allein nur noch über die Zeichen einer irdischen Intervention des Numinosen. Es wird immer schwieriger, diese zu interpretieren, dennoch bleiben sie die lebendigen Zeichen und Bestärkungen einer spezifisch katholischen Religionsausübung.

Heute sind das Franziskanerkloster von Maria-Radna, die marianische Gnadenkirche und ihre Wallfahrtsfeste sowie die mit diesen Gnadenort verbundenen Bildstiftungen und andere Charakteristika populärer Religiosität die heiligen Stätten, Gegenstände und Anlässe einer spezifischen katholischen Identität geblieben, selbst, wenn die ungarische und deutsche Sprache und Kultur an Raum verloren haben. Sie halten in einer alles überflutenden orthodoxen balkanischen Kultur eine westliche christliche (katholische) Religionsausübung und ein mitteleuropäisches (deutsches, ungarisches) Kulturerbe wach.

49 Wir hoffen, dass die Votivgegenstände aufgrund des neuen Kirchenrechtes auch in Maria-Radna behütet werden. Der Kanon 1234 § 2. des Codex Iuris Canonici verfügt nämlich wie folgt: CIC 1986. 835. (*Votiva artis popularis et pietatis documenta in sanctuariis aut locis adiacentibus spectabilia servantur atque secuzre custodiantur.* = Volkskünstlerisch wertvolle Votivgaben und Frömmigkeitsdokumente sind in den Heiligtümern oder in der Nähe sichtbar aufzustellen und aufzubewahren. Siehe: CARLEN 1986. 33–34)

Danksagung

An den Forschungsarbeiten waren beteiligt: Erzsébet Arnold, Bernadett Békési, Kelemen Gábor Bezzegh, Mária Bihar, Ildikó Gulyás, Helga Jaksa, Nóra Károly, Bernadett Kiss, Erika Makovics, Margit Mikó, Márta Mózer, Zsuzsánna Péter, Bertalan Pusztai, Ildikó Pusztai, Dorottya Rezessy, Ildikó Sinka und Erika Vass. Aufgrund ihres zwischenzeitlichen Studienabschlusses verließen mehrere die Gruppe, doch auch ihre Arbeit ist in die Ergebnisse des vorliegenden Bandes eingeflossen. Dafür sei ihnen Dank. Im Rahmen der Forschungen entstand auch eine Diplomarbeit: Erzsébet Arnold untersuchte die Beziehung der einstigen deutschen Einwohner von Sanktanna zu Maria-Radna.⁵⁰

Besonders sei gedankt Domokos P. Benedek OMF, zur Zeit unserer Forschungen Provinzoberhaupt der Franziskaner in Siebenbürgen, für die Genehmigung unserer Arbeit, den Bewohnern des Klosters zu Maria-Radna: † P. Ernest Harnisch OMF und P. Pio Sandu OMF, sowie dem Leiter des Hauses Hildegardis, Dr. Imogen Tietze, und dem Pfarrer László Wohnert für die Unterstützung unserer Arbeit. In allem waren uns behilflich Ferenc Czernák und Familie (Lippa) sowie János Mészáros und Familie (Maria-Radna), die uns bei sich zu Hause aufnahmen. Für ihre Unterstützung bei unserer Feldarbeit sei gedankt: den Seelsorgern József Heinrich (Petschka), Péter Tamásko (Lugosch), Ervin Csörgő (Arad), Marian Tyncul (Lupac), Ferenc Eben-spanger (Gátalja), Péter Heim (Sanktanna), Franz Pettla (Glogowatz), Titi Dumitresc (Großsanktnikolaus), József Pál (Reschitz), Botond Makay (Reschitz), Béla Jäger (Deutsch-Bokschan). Zahlreiche Lehrerkollegen und die örtlichen Verbände der RMDSZ (ung. Abkürzung für Demokratischer Verband der Ungarn in Rumänien) halfen uns tatkräftig: Etelka Magyar (Arad), Ottó Éder und Familie (Arad), Gyula Pávai (Arad), Levente Bognár (Arad), György Bölöni (Arad), János Fodor (Rekasch) und Krisztina Bús (Reschitz).

Und nicht zuletzt sei auch unseren finnischen Kollegen Bo Lönnqvist, Ansi Halmesvirta, Pasi Hannonen, Petteri Laihonon gedankt, mit denen wir über Jahre hinweg zusammenarbeiten, Wissen und Erfahrungen austauschen konnten.

Bei der Vorbereitung der Bände zum Katalog standen mir Erika Vass und Márta Mózer hilfreich zur Seite. Besonderer Dank gilt dem Kunsthistoriker Zoltán Szilárdfy, der die ikonographische Bestimmung des recht heterogenen Bildmaterials kontrollierte und unsere Fehler korrigierte.

Auf dieser Grundlage entstanden die einführenden Studien zu unserem Katalog, welche sich mit gemalten bzw. vervielfältigten Bildern (Schriften von Gábor Barna bzw. Erika Makovics), mit der Analyse weiterer Votivgegenstände (Bernadett Békési), der Textanalyse von Inschriften auf den Votivbildern (Zsuzsánna Péter), der allgemein formellen Untersuchung der Bildergalerie (Péter Zsuzsánna – Vass Erika), der interpretierenden Beschreibung der Stiftung

⁵⁰ Zu diesem Themenkreis hielt sie auch einen Vortrag, der auch im Druck erschienen ist: ARNOLD 2001.

eines einzigen Bildes (Bernadett Gulyás-Kiss) sowie mit der Vorstellung der Interviews (Helga Csóka-Jaksa– Bertalan Pusztai) beschäftigten.

Mit dieser⁵¹ Schrift wird ein Katalog der Votivgegenstände im Franziskanerkloster zu Maria-Radna in Deutsch und Ungarisch vorgelegt, um als Quellenmaterial für weitere Forschungen zu dienen. Die kurzen Studien weisen auf gewisse Möglichkeiten einer quantitativen und qualitativen Annäherung hin, vermochten aber keine eingehende Analyse und Interpretation zu liefern. Im Katalog sind insgesamt 2080 Bilder und andere Votivgegenstände beschrieben, dazu kommen noch die Farb- und Schwarzweißaufnahmen von rund 800 Gegenständen.

Die Register sollen helfen, sich zeitlich, im physikalischen und sozialen Raum sowie in der Thematik und unter den ikonographischen Typen zurecht zu finden.

Diese Arbeit gilt als erstes Unternehmen auf diesem Fachgebiet in Ungarn. Dieser Umstand soll alle ihre Mangelhaftigkeiten erklären und entschuldigen.

51 Vgl. BARNÁ 2001.

LITERATUR

ANDRÁS, Károly

- 1991 Tények, problémák a magyar kisebbségek egyházi életében [Fakten und Probleme im kirchlichen Leben der ungarischen Minderheiten] *Regio* 1991. 2. Jg. Heft 3. 13-37.

ARNOLD, Erzsébet

- 2001 Das virtuelle Dorf im Banat. In: *Ortsbezüge in und aus dem mittleren Donauraum*. Von RETTERATH, Hans-Werner (Hrg.) Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde, Freiburg, 81-96.

BÁLINT, Sándor

é.n. (1943) *Sacra Hungaria*. Kassa.

- 1944 *Boldogasszony vendégségében* [Zu Besuch bei Unserer Lieben Frau]. Budapest.

BÁLINT, Sándor–BARNA, Gábor

- 1994 *Búcsújáró magyarok* [Ungarische Wallfahrer]. Szent István Társulat. Budapest.

BALOGH DE NEMCSICZ, Augustus Florianus

- 1872 *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum*. Agriae.

BARNA, Gábor

- 1987 Fogadalmi tárgyak (offerek) magyar búcsújáróhelyeken [Votivgegenstände an ungarischen Wallfahrtsorten]. *Agria XXIII*, 367–380.

- 1991 A kunszentmártoniak radnai búcsújárása [Die Wallfahrt der Bewohner von Kunszentmárton nach Maria-Radna]. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3. Budapest, 209–244.

- 2001 A Search for Stability: Religion as a Shelter and a Symbolic Manifestation of Identity. In: HANNONEN, Pasi – LÖNNQVIST, Bo – BARNA, Gábor (szerk.) *Ethnic Minorities and Power*. Fonda Publishing, Helsinki, 107-125.

BARNA, Gábor – LÖNNQVIST, Bo

- 2000 The Lost Future – die expatriierte Kultur. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 96.

BAUMER, Iso

- 1977 *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handels*. Herbert Lang, Bern – Peter Lang, Frankfurt/M.

- 1980 *Die Bilderwelt des Volkes. Brauchtum und Glaube*. Verlag Huber, Frauenfeld.

BÉKÉSI, Bernadett – KISS, Bernadett – MAKOVICS, Erika Anna

- 2001 The Banat in Light of Historical-Statistical Data: The Administrative, Economic and Social History of the Region. In: HANNONEN, Pasi – LÖNNQVIST, Bo – BARNA, Gábor (eds) *Ethnic Minorities and Power*. Helsinki, 126-150.

BODÓ, Barna

- 1997 Azonosulás, elitek, peremlét [Identifizieren, Elite, Marginalität]. *Kisebbségkutatás* 6. Jg. 1997. Heft 4. 418-443.

BREDNICH, Rolf Wilhelm

- 1994 Bildforschung. In: *Grundriss der Volkskunde. Eine Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. BREDNICH, Rolf W. (Hg.) Dietrich Reimer Verlag, Berlin, 189-209.

BRÜCKNER, Wolfgang

- 1963 Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Motivwesen. Zur Forschungssituation und Theorie des bildlichen Opferkultes. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 59. 186-203.
1974 *Elfenreigen Hochzeitstraum. Die Öldruckfabrikation 1880-1940*. Verlag M.DuMont Schauberg, Köln.

BRYKOWSKI, Ryszard

- 1972 Obrazki wotywnie z Piotrawina. In: *Granice sztuki. Z badan nad teoria i historia sztuki, kultura aarytystyczna oraz sztuka ludowa*. Warszawa, 175-190.

CARLEN, Louis

- 1986 Motivbilder im neuen Kirchenrecht. *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 89. 33-35.

CIC 1986 = ERDŐ, Péter

- 1986 *Az egyházi törvényköny* [Das kirchliche Gesetzbuch]. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta ERDŐ, Péter. Második kiadás. Szent István Társulat, Budapest.

COUSIN, Bernard

- 1977 Ex-voto provençaux et hostoire mentalités. *Revue régionale d'ethnologie* 1977. 183-212.

CREUX, René

- 1980 *Die Bilderwelt des Volkes. Brauchtum und Glaube*. Verlag Huber, Frauenfeld.

DE ALDANA, Jose Cobos Ruiz – ALBORNOZ, Francisco Iruque Romero

- 1990 *Exvotos de Cordoba*. Fundacion Machado. Córdoba.

DÖRING, Alois

- 1982 *Kurzkataloge der volkstümlichen Kult- und Andachtsstätten der Erzdiözese Freiburg un der Diözesen Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Speyer. Würzburg*.

FRAUHAMMER, Krisztina

- 1999a *Levelek Máriához. Briefe an Maria*. Devotio Hungarorum 6. Szeged.

GOCKERELL, Nina

1995 *Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss*. München.

GREFNER, Otto

1996 *Das Banat und die Banater Schwaben. Kurzgefaßte Geschichte einer deutschen Volksgruppe*. Weil am Rhein.

HANNONEN, Pasi – LÖNNQVIST, Bo – BARNA, Gábor (eds)

2001 *Ethnic Minorities and Power*. Fonda Publishers, Helsinki.

HUGGER, Paul

1999 Pilgerschaft und Wallfahrt. In: HALTER, Ernst – Dominik WUNDERLIN (Hrg.) *Volksfrömmigkeit in der Schweiz*. Offizin, Zürich, 202-219.

Hübner, Jakob

1985 *Monographie der Großgemeinde Sanktanna*. HOG Sanktanna.

JAKSA, Helga – PUSZTAI, Bertalan

2001 Discourses from the Banat: Lives, Remembrance, Communication. In: HANNONEN, Pasi – Lönnqvist, Bo – BARNA, Gábor (eds.) *Ethnic Minorities and Power*. Fonda Publishing, Helsinki, 186-195.

JORDÁNSZKY Elek

1988 *Magyar országban, 's az ahoz tartozó részekben lévő Bóldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leírása* [Kurze Beschreibung der Gnadenbilder der seligsten Jungfrau Mutter Gottes Maria, welche im Königreiche Ungarn, und der zu demselben gehörigen Theile und Ländern öffentlich verehrt werden ...] Faksimilie kiadás. Budapest.

KARL, Anton – PETRI, Anton Peter

1981 *Heimatsbuch der Gemeinde Sanktmartin im Arader Komitat*. O.O.

KORFF, Gottfried

1970 *Heiligenverehrung in der Gegenwart. Empirische Untersuchungen in der Diözese Rottenburg*. Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institut der Universität Tübingen 29. Band. Tübingen Schloss

KRISS-RETTENBECK, Lenz

1972 *Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum*. Atlantis. Zürich.

LENGYEL, László (ed.)

1987 *Devóció és dekoráció* [Devotion and Decoration]. 18. és 19. századi kolostormunkák Magyarországon. Studia Agriensia 7. Eger.

LOTZ, Antal (szerk.)

1980 *Csanád egyházmegye jubileumi évkönyve 1980*. (Szeged), 1980.

LOUBET, Christian

1977 Ex-voto de Notre-Dame D'Oropa en Piémont (XVI^e-XX^e siècles). Images d'une dévotion populaire. *Revue régionale d'ethnologie* 1977. 213-246.

MAGYARY, Pál

1902 *Mária-Radna és a Boldogságos Szt. Szűz kegyelmes képének története némi kegyelmek és csodák felsorolásával* [Geschichte von Maria-Radna und dem Gnadenbildes der Jungfrau Maria mit der Aufzählung von manchen Gnaden und Wundern]. Temesvár.

MAKOVICS, Erika Anna

- 2001 A Brief Overview of the Ethnic and Denominational Situation in the Banat Region. In: *Ethnic Minorities and Power*. Edited by Pasi Hannonen, Bo Lönnqvist and Gábor Barna. Helsinki, 136-149.

MARGRY, Peter Jan – POST, Paul

- 1994 Wallfahrt zwischen Inventarisierung und Analyse. Ein niederländisches Forschungsprojekt. in historiographischem und methodologischem Kontext. *Rheinisch-Westfälische Zeitschrift für Volkskunde* Bd. XXXIX. 27-65.

MÁRKI, Sándor

- o. J. Arad vármegye története [Geschichte des Komitates Arad]. Budapest.

OLĘDZSKI, Jacek

- 1967 Wota srebrne. *Polska Sztuka Ludowa*, R. XXI. Nr. 2. 67-92.

PÉTER, Zsuzsánna–VASS, Erika

- 2001 Remembering and remembrance: the quantitative analysis of the votive picture gallery in Radna. In: Hannonen, Pasi–Lönnqvist, Bo–Barna, Gábor (eds): *Ethnic minorities and power*. Fonda Publishing, Helsinki, 159–186.

PÖTZL, Walter

- 1985 Die reale Welt der Votanten. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 96- 109.

RETENBECK, LENZ

- 1954 Heilige Gestalten im Votivebild. Sonderdruck aus *Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz*. Wien.

RIESER, Hans-Heinrich

- 2001 *Das rumänische Banat – eine multikulturelle Region im Umbruch*. Geographische Transformationsforschungen am Beispiel der jüngeren Kulturlandschaftsentwicklung in Südwestrumänien. Jan Thorbecke Verlag, Stuttgart.

Roos, Martin

- 1981 Maria-Radna. In: *Das Banat und die Banater Schwaben. Band 1*. München, 1981. 33-39.
1998 *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas*. Band I. Schnell & Steiner, Regensburg

SAMITSCH, Bernhard – STEINBÖCK, Michaela

- 1996 Letzter Ausweg Maria. Die Mariazeller Motivbilder im kulturhistorischen Vergleich. In: Eberhart, Helmut – Fell, Heide (Hrg.) *Mariazell. Schatz und Schicksal*. Steirische Landesausstellung. Graz, 219-239.

SAN ROMAN, Ma del Carmen Medina

- 2001 *Los exvotos del santuario de Nuestra Señora de Consolación de Utrera*. Utrera.

STOCK, Alex

- 1981 Strukturelle Bildanalyse. In: WICHELHAUS, Manfred – STOCK, Alex (Hrg.) *Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bildwelt*. Pathmos, Düsseldorf, 36-43.

SZABÓ, György Piusz

- 1921 *Ferencrendiek a magyar történelemben. Adalékok a magyar ferencrendiek történetéhez* [Die Franziskaner in der ungarischen Geschichte. Angaben zur Geschichte der Franziskaner in Ungarn]. Budapest.

TÜSKÉS, Gábor

- 1993 *Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulum irodalom tükrében* [Die Wallfahrt in Ungarn im Spiegel der Mirakelliteratur]. Akadémiai Kiadó, Budapest.

VARGA, E. Árpád

- 1992 *Népszámlálások a jelenkori Erdély területén. Jegyzetek Erdély és a kapcsolt részek XX. századi nemzetiségi statisztikájának történetéhez* [Volkszählungen auf dem jetzigen Gebiet Siebenbürgens. Notizen zur Geschichte der Statistik der Nationalitäten von Siebenbürgen und Partium im 20. Jahrhundert]. Budapest, 1992. Regio Könyvek (Regio Bücher) 10.

WALKER, Daniela

- 1989 Votivbilder als Ausdrucksform und das Problem ihrer Lesbarkeit. *Volkskunst* 1989/4. 22-25.

WEBER-KELLERMANN, Ingeborg (Hrg.)

- 1978 Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn. Frankfurt.

ZALATNAY, István

- 1991 Etnikai közösség: kihívás és feladat az egyházak számára régiókban [Ethnic community: Challenge and task for the churches in East-Central Europe]. *Regio* 1991. 2. Jg. 3. Heft 3-12.

„MARIA HAT GEHOLFEN“

Zeugen alltäglicher Notlagen: gemalte Votivbilder

Unter materieller Kultur des Glaubens wird im allgemeinen die Sakralisation des Raumes verstanden, wo sich das Heilige offenbart und mit den Gläubigen kommuniziert, wodurch diese in ihrer Identität bestärkt werden. Das Heilige zeigt sich deshalb in räumlicher Form verkleidet (Kirche, Altar, Kultgegenstand), als konkretes Verhältnis der Gemeinde zum Göttlichen.¹ In diesem Sinne sind auch Votivbilder zu interpretieren, die Manifestationsformen der kommunikativen Beziehung zwischen dem Heiligen und der Menschen, Bewahrer des Andenkens² und Ausdruck, Bestärkung individuellen und gemeinschaftlichen Glaubens bzw. der Identität sind.

Volksfrömmigkeit ist ohne Bilder undenkbar, der Katholizismus kann als eine besondere Bildreligion angesehen werden.³ Das Bild ist eine Mitteilung ohne Texte und eine für alle verständliche, beständige Lehre. Bilder sprechen eine Sprache, die von vielen verstanden wird.⁴ Wie im allgemeinen religiöse Traditionen und Rituale so zeigen auch die Bilder die Bekenntnis zum Glauben.⁵ In ihnen verbinden sich die zeitlosen Lehren des Glaubens mit konkreten zeitlich gebundenen Beziehungen, sie stellen die Weltanschauung einer Epoche dar. Dieses Weltbild ist jedoch niemals intimen, sondern immer öffentlichen Maßregeln unterstellt.⁶ Die Bilder zitieren einzelne Ereignisse des Lebens und bieten die Gelegenheit diese nochmals zu durchleben. Darstellung und Erzählung stehen also in engem Zusammenhang zu einander.⁷

Votivgaben fixieren statisch die charakteristischen Aspekte der dynamischen Seite des Interaktions-Systems „Wallfahrt“ und ermöglichen einen Rückschluß auf den Anlaß der Gelübdisablegung, auf die wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation des das Gelöbdis Leistenden, den geographischen Einflußbereich des Gnadenortes, die Wallfahrtsintensität usw.⁸ Art und Gegenstand der Votivgabe hingen von den am Wallfahrtsort gehandhabten Bräuchen ab. An erster Stelle stand und steht die Lesung einer hl. Messe, die mit Geld bezahlt wurde. Der Bedeutung nach gereiht folgten gezielte Geldspenden, Votivgaben und

1 WIEBEL FANDERL 1993. 182

2 Andenken interpretiere ich als Sammlung von Erzählungen und persönliche Formulierung des Identitätsbewußtseins.

3 WIEBEL FANDERL 1993. 297

4 WIEBEL FANDERL 1993. 279

5 Im allgemeinen interpretiert Olivia Wiebel Fanderl die Rolle der Bilder im alltäglichen Leben in dieser Weise. WIEBEL FANDERL 1993. 278.

6 WIEBEL FANDERL 1993. 278.

7 WIEBEL FANDERL 1993. 278.

8 BAUMER 1977. 62.

-bilder und schließlich Naturalien.⁹ All dies wird von Zeit, Raum und Gesellschaft beeinflusst. Die Gläubigkeit zeigt sich in bestimmten routinemäßigen Handlungen. Im Falle von Maria-Radna stand -bis in unsere Gegenwart- an erster Stelle die Stiftung von Objekten.¹⁰

Die Menschen verpflichteten sich für gewöhnlich in aussichtslosen Situationen zur Wallfahrt, zur Pilgerreise und lösten dann nach Besserung dieser Situation ihr Gelübde ein. Meistens war dies gleichbedeutend mit der Überbringung einer Gabe an den Gnadenort.¹¹ Die Votivgaben dokumentierten allerorts die menschliche Zufriedenheit, aber gleichzeitig auch das Vertrauen an höhere Mächte und das unmittelbare Eingreifen dieser Mächte in das Leben des Individuums, des Menschen.¹² Anlässe für Votivgabenleistungen waren: Hilfebedürftigkeit, Krankheiten, Gesundheit, Naturkatastrophen, Wetter und Angst.¹³ Überlebte der Gelübdeableger Gefahr, Unglück und Krankheit, löste er sein Versprechen ein.¹⁴ Meist spendete man eine aus verschiedenen Materialien gefertigte Darstellung, die in gewisser Weise die Notlage symbolisierte: detaillierte Bilder von Unfällen, Gefahren- und Krisensituationen, symbolische und allegorische Gegenstände – konkret und bildhaft.¹⁵ Die Votivgaben werden von den Forschern auf verschiedene Arten gruppiert: von Meistern oder Handwerkern fabrizierte Gegenstände (z.B. Menschen- und Tierfiguren, menschliche Organe), direkt auf die Krankheit verweisender Objekte (z.B. Stöcke, Krücken), nicht unmittelbar auf die Krankheit verweisende Gegenstände (hauptsächlich Bilder), persönliche Gegenstände, Fotos und Texte, kollektive Votivgaben, Marmortafeln, Schmuckgegenstände.¹⁶

Betrachten wir die hinter den Votivgaben stehenden Schicksale, dann sehen wir die Aussichtslosigkeit, in der die Menschen –früher und auch heute- Gott, Maria und die Heiligen um Hilfe anflehten.¹⁷ Verläßt der Einzelne in einer Notlage die doch verhältnismäßig streng begrenzte Privatsphäre der Religionsausübung und gesteht er mit seiner Votivgabe den ganz persönlichen Akt des sich Gott Überlassens zu, so gehört dies zu den traditionellen Verhaltensstrukturen, die eine Wallfahrt gestalten.¹⁸ Es handelt sich hierbei um die Promulgation,

9 GOCKERELL 1995. 96–97. Auch in Maria-Radna ist es üblich, daß der Großteil der Pilger eine Messe zelebrieren, nur ganz wenige bringen der Gottesmutter von Radna Votivgaben. Diese wuchsen aber im Laufe der Zeit zu einer umfangreichen Sammlung an. Mit den Spenden der Wallfahrer wurden am Berghang unterhalb der Gnadenkirche mehrere Kreuzwege, Kapellen und Statuen errichtet. Auf diesen sind bis heute die Namen der Siedlungen als Bauherren der betreffenden Bauwerke zu lesen. Vgl. BÁLINT–BARNÁ 1994. 292. (geogr. Karte). Mit den Spenden der Gläubigen von Kunszentmárton wurden die Bilder des bis zum heutigen Tag in der Radnaer Gnadenkirche befindlichen Kreuzweges erworben. Vgl. BARNÁ 1998a. 37, 242–243

10 Vgl. WIEBEL FANDERL 1993. 273

11 GOCKERELL 1995. 96

12 GOCKERELL 1995. 98

13 GOCKERELL 1995. 122–123

14 GOCKERELL 1995. 126.

15 GOCKERELL 1995. 96.

16 DE ALDANA 1990. 19–22

17 SAMITSCH–STEINBÖCK 1996. 219.

18 Gockerell. 1995. 98.

die öffentliche Bekanntgabe.¹⁹ Dies bedeutet, daß das Individuum aus der privaten, intimen Sphäre in eine Gemeinschaft tritt und die religionspraktizierenden Handlungen des Einzelnen in einer gemeinschaftlichen Glaubensausübung aufgehen. Die verschiedenen Bilder (Ölgemälde, Drucke, Kollagen, Fotos) und andere Gaben (Hände, Füße, Augen, Herzen usw.) vergegenwärtigen wieder die Leiden der Menschen, ohne die sie diese vergessen hätten.²⁰ Maria-Radna ist mit seiner ca 2000 Motivgaben umfassenden Sammlung eine der größten Sammlungen Mitteleuropas und somit Zeugnis für das starke in Gott gesetzte Vertrauen.

Die Motivbilder und –gegenstände sind historische Quellen, die ebenso über die alltäglichen Ängste, Bedrängnisse und Notlagen der Menschen, wie auch über ihre Zuversicht und Hoffnung auf die Hilfe höherer Mächte berichten.²¹ Die Bilder enthalten Momente der Lebensgeschichte, Bild und Erzählung setzen einander voraus.²² Die gesamte dargestellte Situation ist der Ablesbarkeit untergeordnet.²³

Die Komposition der Motivbilder war in der Vergangenheit strikt vorgegeben: die unter Hälfte zeigte die irdische Welt, die obere das Firmament, das himmlische Reich, oder eine Öffnung im Himmel, durch die das Himmelreich zu sehen ist. Hier wird das Kultobjekt dargestellt, dem sich der Mensch zuwendet, das Anlaß und Ziel der Fürbitte und Vermittler zwischen den beiden Welten ist.²⁴ Das untere Drittel nimmt der das Ereignis interpretierende Text ein.²⁵

Votivbilder in Mária-Radna

Ursprung und Wurzel der Motivbilder gehen auf das 15. Jh. zurück. Ihre Vorlage waren die Mirakeltafeln, die man am Gnadenort als „Reklame“ aufgehängt hatte und auf denen Wunderheilungen und Naturkatastrophen dargestellt wurden. Ihre Bedeutung stand im Zusammenhang mit dem Aufschwung der barock geprägten Wallfahrtsorte in der Ära der katholischen Restauration.²⁶ Das älteste Motivbild Ungarns befindet sich am Kaschauer Berg, es wurde um 1520 gemalt. Aus dem 17.-18. Jh. kennen wir einige Bilder von Celldömölk, Andocs, Kópháza, Máriapócs und anderen Gnadenorten.²⁷ Die Motivbildgabe fand aber – im Gegensatz zu den Gnadenorten Süddeutschlands – in Ungarn keine weite Verbreitung.

19 KRISZ-RETTENBECK 1972. 271–370

20 SAMITSCH–STEINBÖCK 1996. 219.

21 GÖCKERELL 1995. 126.

22 WIEBEL FANDERL 1993. 289.

23 RETTENBECK 1954. 335.

24 Roh. 1957.5.

25 GÖCKERELL 1995. 120–121.

26 GÖCKERELL 1995. 120.

27 BÁLINT–BARNA 1994. 237–239.

Die Mirakelbücher des 17.-19.Jh. berichten nur selten von Bildspenden, betreff Maria-Radnas findet sich diesbezüglich keine einzige Eintragung.²⁸

Auch das Gnadenbild von Maria-Radna ist eine Mirakeltafel. Um die in der Bildmitte gezeigte Skapulier-Mutter Gottes werden auf winzigen Mosaikbildern wundersame Ereignisse dargestellt.²⁹ Diese aber sind vom Kultus-Standpunkt ohne Bedeutung, da diese Bilder aus der Weite nicht gesehen werden konnten. Umso wichtiger war vielmehr die um das Votivbild gestaltete Gemäldesammlung, die Bildergalerie der Gnade genannt werden könnte.³⁰ Sie diene und dient der Propaganda des Gnadenorts.

Die Mirakelaufzeichnungen des 18. Jh. berichten von verschiedenen Votivgegenständen. Der vor dem Gnadenbild in Maria-Radna 1726 geheilte István Radits aus Kunszentmárton ließ „seine Krücken als Beweis und Gedenken an die gewonnene Gnade in der Kirche von Radna aufhängen.“³¹ Bis zum Ende des 18. Jh. dürften sich bereits zahlreiche ähnliche Fälle ereignet haben, wie die Krücken bezeugen, die bis zum heutigen Tag in der Kirche von Radna hängen.“³² Die Gemahlin des Gutsherrn von Berzova, Krisztina Joxegán „zierte das Gnadenbild... mit bedeutenden Gaben“, nachdem sie zweimal Räubern entkommen konnte.³³ Aus der ersten Hälfte des 18. Jh. sind uns auch gemalte Votivbilder bekannt. Eine Frau aus Gyula ließ die Geschichte ihrer wundersamen Errettung vor Weglagerern „zeichnen und zum ewigen Gedenken in der Kirche von Radna aufhängen“.³⁴ 1729 kam der Sohn eines Bäckers aus Temeschburg unter die Räder eines Pferdewagens, entging aber durch die Fürbitte der Gottesmutter von Radna unversehrt dem Unheil. So ließ sein Vater die „Geschichte aufschreiben und zum Gedenken in der Kirche von Radna aufnageln“.³⁵ Desgleichen tat der Sohn eines Bierbrauers aus (Nagy) Szentmiklós, der ins Mühlrad gekommen unverletzt blieb und danach „diese Geschichte niederschreiben und in die Kirche von Radna bringen ließ.“³⁶ 1740 ließ ein Metzger aus Temeschburg zum Gedenken an die Genesung seines Sohnes und „als Zeichen seines Dankes jenen Stein, der vom Kinde abgegangen war, in Silber fassen und zu Ehren des Gnadenbildes von Radna opfern.“³⁷ Ähnlich handelte auch eine von einer Gewehrkugel verletzte Frau, die „für die Hilfe der hochheiligen Frau eine Hand und Brust mit Zeichen der Kugeln aus Silber gießen und diese dem Gnadenort von Radna stiftete.“³⁸ „Einen silbernen Arm ließ der Förster aus Lugos formen und zum Gedenken in der Kirche von Radna aufhängen.“³⁹ Die im Zuge der Kirchenbesuche von

28 Tüskés 1993. 185.

29 Roos 1998. 46–66; EBERHART–JARITZ 2002. 5.

30 Roh 1957

31 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 113.

32 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 129.

33 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 120

34 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 122

35 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 124.

36 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 125.

37 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 134.

38 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 138.

39 VILÁGOS BERKES-HEGY 1796. 151

Maria-Radna Ende des 18. Jh. geführten Schriftbücher berichten von einer bereits ziemlich großen Sammlung silberner Votivgaben.⁴⁰

Über Bilder oder niedergeschriebene und ausgehängte Begebenheiten berichten sie hingegen nicht.⁴¹ Diese frühen Beispiele zeigen: Bild und Text, Darstellung und Erzählung sind eng miteinander verflochten.⁴²

Die einzelnen Kategorien der heutigen Votivgabensammlung in Maria-Radna können verschiedenen geschichtlichen Zeitabschnitten zugeordnet werden. Am ältesten ist die Gruppe kleiner Identifikationsobjekte, die vom Beginn des 19. bis zum Beginn des 20. Jh. reichen. Darauf folgt die Gruppe der Votivbilder, die den Zeitraum von der Mitte des 19. Jh. bis zur Gegenwart umfasst. Und schließlich als zeitlich letzte Gruppe sind die kleinen Marmortafeln anzuführen, deren Aufstellung Ende des 19. Jh. begann und vereinzelt bis zum heutigen Tag erfolgt.⁴³

Die vereinzelt Bildstiftungen des 18. Jh. in Maria-Radna mußten häufiger geworden sein, denn bis zum Ende des 19. Jh. entstand im Franziskanerkloster eine Bildersammlung beträchtlichen Umfangs. Zu Beginn der 70er Jahre des 19. Jh. ließ aber Prior (Guardian) P. Salay Fortunát⁴⁴ fast alle auf den Speicher bringen oder verbrennen. Somit wurde der Großteil der bis dahin gesammelten, „mit wilder Phantasie gezeichneten ex voto-Bilderhalle, auf deren Bildtafeln verendete Pferde und Hühner, blutspeiende Gestalten, in Brunnen stürzende Kinder, brennende Häuser, Raubmorde und die darüber niemals fehlende Mariengestalt mit wildester Erfindungsgabe dargestellt waren und etwa zu ein paar tausend von den wallfahrenden Schwaben des Landes an den Flurwänden aufgehängt, beliebte und schreckliche Ergötzungen der einfältigen Frömmigkeit ebenso wie Abscheu- und Anstoßerregnis für die echte Andacht waren“, vernichtet.⁴⁵ Das 130 Jahre danach angelegte Inventar fand aber Bilder mit teilweise ähnlichen Themen. Mit dem Unterschied, daß dann nicht mehr Gemälde, sondern verschiedene Drucke⁴⁶ überwiegen. Indessen finden sich bis heute unter den Gemälden manche diese zu Beginn der siebziger Jahre des 19. Jh. erwähnten Szenen: „verendete Pferde“, „in Brunnen stürzende Kinder“, „brennende Häuser“, „blutspuckende Gestalten“, d.h. Krisensituationen, Notlagen und Krankheiten des alltäglichen Lebens.

40 Detaillierter siehe Bernadett Békésis Fachartikel: BÉKÉSI 2001.

41 BALOGH 1872. 516 Desweiteren siehe Bernadett Békésis Fachartikel: BÉKÉSI 2001.

42 Betreff des Zusammenhanges von Erzählung und Identität siehe: LÁSZLÓ 1999; betreff des Zusammenhanges von Bild und Erzählung: BELTING 2000. 492–48 und WIEBEL FANDERL 1993, 175–263

43 BARNÁ 1987., BÁLINT–BARNÁ 1994. 231–237

44 ROOS 1998. 246.

45 VARGA 1871. 367.

46 Siehe Fachartikel von Erika MAKOVICS 2001.

Gemalte Votivbilder – Krisensituationen des alltäglichen Lebens

Aufgrund ihres Trägermaterials unterscheidet man auf Leinwand, Blech, seltener Papier, Holz oder Glas (Hinterglas) gemalte Votivbilder. Ganz selten sind die aus Gips gefertigten reliefartigen Darstellungen. Vom Ende des 19. Jh. stammen die auf Metallplatten gemalten Votivbilder.

Aufgrund der Motivation unterscheidet man Bilder, die im Kontext mit 1. Krankheit, 2. Unfall, 3. Geburt/Entbindung/Säugling, 4. Katastrophe, 5. allgemeiner Bitte und Danksagung, sowie 6. Tieren stehen.

1. *Bilder mit Krankheitsbezug*. Insgesamt fand man 26 Stück, wobei bezüglich ihres Trägermaterials 6 auf Blechplatten, 19 auf Leinwand⁴⁷ und 1 auf Papier gemalt wurden. Hier möchte ich bemerken, daß die lokale Ansicht auch die auf bunte Druckvorlagen zurückzuführende Gemälde mit dem Titel „Morgengebet“ als Krankheitsdarstellungen ansieht, wie den Inschriften zu entnehmen ist. Diese Bilder werden deshalb hier und nicht bei den Bildkopien behandelt.

a. aus der Zeit vor dem 1. Weltkrieg: 1858–2, 1863–1, 1880–1, 1907–1

b. aus der Zwischenkriegszeit: 1919–1, 1927–1, 1934–1, 1937–1, 1940–1, 1943–1

c. nach dem 2. Weltkrieg: 1966–1, 1968–3, 1972–1, 1977–1, 1988–1, 1989–1

In der 2. Hälfte des 19. Jh. ist bereits eine Auflockerung der Bildkomposition festzustellen. Wir fanden ein einziges Bild, das die Merkmale des klassischen Bildaufbaus trägt. Dieses 1858 gemalte Bild zeigt ein Zimmer, in dem die Kinder zwischen den Eltern knien. Laut Text betet die Familie für den Vater. In der himmlischen Sphäre erscheint die Jungfrau Maria, Wolken trennen ihre Gestalt von der irdischen Wirklichkeit. Im unteren Drittel des Bildes erklärt eine Inschrift den Grund für die Bildstiftung.⁴⁸ Auf dem anderen ebenfalls aus dem Jahre 1858 stammenden Bild ist bereits nur noch ein Zimmer zu sehen.⁴⁹ Auf vier weiteren Bildern ist die Gestalt der himmlischen hilfreichen Jungfrau Maria dargestellt.⁵⁰ Inhaltlich können hierzu auch jene Darstellungen gezählt werden auf denen der überirdische Vermittler auf einem Bild an der Wand erscheint (Bild im Bild). Diese Bilder zeigen zum Teil Maria als Helferin von Radna⁵¹, oder aber eine Mariengestalt die keinem Gnadenbild zuzuordnen ist.⁵² Auf einem Bild wird Jesus dargestellt, als er einem kranken Kind Medizin einflößt.⁵³ Unter den Heiligen ist der hl. Antonius von Padua der populärste.⁵⁴ Der hl. Bischof Blasius erscheint auf einem Bild.⁵⁵ Die große Zahl der Schutz-

47 Hier sind unterlagsmäßige Abweichungen möglich, da nicht bei allen Beschreibungen das Trägermaterial des Bildes angegeben wurden.

48 R/6

49 R/81

50 I/964, R/13, R/40, R/164

51 III/82, R/97

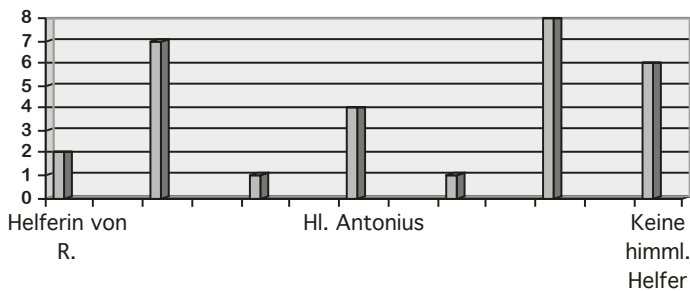
52 (R/1, R/14, R/18, R/55, R/61, R/81, R/276

53 I/1089

54 III/119, I/518, I/704, II/305-letzteres in der Unbefleckten Empfängnis- und Majallaer St. Gellert-Gesellschaft

55 I/706

engel spiegelt die Kraft des Engelskult wider.⁵⁶ Auf den meisten Bildern fehlt aber der himmlische Helfer.⁵⁷



Transzedente Helfer

Die Krankheit selbst ist auf wenigen Bildern zu erfahren. Einer der Bildtexte und die darauf dargestellte Gestalt des hl. Bischof Blasius erbitten, das Kind vor Halsschmerzen zu bewahren.⁵⁸ Die beiden blutspuckenden Kranken haben Lungenleiden.⁵⁹ Auf ärztliche Behandlung im Krankenhaus (Operation, Infusion) verweisen einige Bilder.⁶⁰ Gemälde, die die Kranken in ihrem Zimmer darstellen, zeigen infolge ihrer Authentizität auch gut die Veränderung der Wohnkultur innerhalb eines Jahrhunderts.

2. *Unfälle darstellende Gemälde* sind mit 41 Stück in der Sammlung vertreten. Hinsichtlich ihres Trägermaterials findet sich jeweils einmal Metall bzw. Papier, ansonsten Leinwand. Aus der Zeit vor dem 1. Weltkrieg stammen 2, aus der Zwischenkriegszeit 4 und aus der Zeit nach dem 2. Weltkrieg 34. Bilder.

- a. Vor dem 1. Weltkrieg: 1904–1, 1915–1
- b. Aus der Zwischenkriegszeit: 1923–1, 1926–1, 1929–1, 1938–1
- c. Nach dem 2. Weltkrieg: 1959–1, 1963–3, 1966–3, 1967–1, 1968–3, 1969–3, 1971–3, 1972–2, 1974–1, 1975–1, 1977–1, 1979–2, 1981–3, 1985–1

Hinsichtlich der Motivation ist das Material ebenfalls gemischt, obgleich einige dominante Gründe hervorgehoben werden können. Am häufigsten (16) ließ man Fahrzeugunfälle (PKW, Autobus, Zug, Traktor) malen. Diese werden von sieben Pferdewagen- und vier Stromunfällen gefolgt. Desweiteren sind Brunnenstürze (2) und Bauunfälle (4) zu sehen. Auf je einem Gemälde

⁵⁶ III/191, II/400, I/640, I/694, I/943, I/964, R/23, R/164

⁵⁷ R/1, R/39, R/55, R/276, R/18, I/1089

⁵⁸ I/706

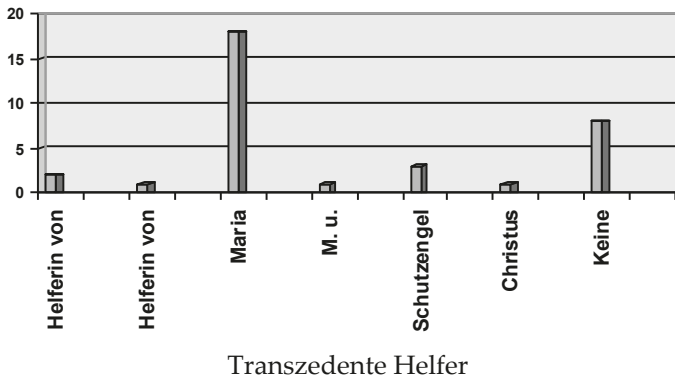
⁵⁹ R/13, R/61, R/276

⁶⁰ I/683, I/824

werden ein Unfall mit einem Ofen⁶¹ bzw. einem Gasherd⁶² und Stürze mit dem Fahrrad⁶³, vom Baum⁶⁴ und von der Stiege⁶⁵ dargestellt.

Es gibt auch ein Gemälde, das zum Gedenken an einen Verstorbenen in Maria-Radna aufgestellt wurde.⁶⁶ Das Verhältnis der Pferde- und Autounfälle repräsentiert gut die Zeitgebundenheit der Motivbildergalerie: die Lebensweise- und Themenänderung erfolgte in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Zwei der Pferdewagenunfälle betreffen die Radnaer Wallfahrt des Jahres 1929⁶⁷, die anderen sind unbekannten Datums. Es ist bekannt, daß man aus den deutschen Siedlungen noch in den siebziger Jahren mit kleinen Planwagen zum Wallfahrtsort fuhr.

Der Kreis der himmlischen Helfer ist klein. An erster Stelle steht Maria, die gemalte Darstellung der Radnaer Gottesmutter als Fürbitterin findet sich hingegen selten.⁶⁸ Meist erscheint auf den Gemälden eine allgemeine Mariengestalt.⁶⁹ Desweiteren begegnet man Herz-Marien-Darstellungen und aus einem Buch betende Jungfrau Mariengestalten. Auf mehreren Bildern ist die Radnaer Muttergottes⁷⁰ bzw. Maria gemeinsam mit einem Schutzengel⁷¹ zu sehen. Der Schutzengel allein erscheint auf drei Bildern.⁷² oder aber der Auferstandene Christus⁷³, der himmlische Helfer. Verhältnismäßig groß (8) ist die Zahl jener Bilder, auf denen kein transzender Helfer dargestellt ist.⁷⁴



61 II/438

62 I/928

63 III/287

64 I/863

65 I/1039

66 R/21- unter den Drucken gibt es noch einige

67 I//691, R/58

68 II/370, R/21

69 III/64, III/143, III/179, II/328, II/ 404, II/438, I/540, I/527, I/691, I/837, I/863, I/878, I/904, I/912, I/913, I/945, I/965, I/975, I/1104, R/4, R/31

70 I/105, I/1040

71 LH/310, I/681, I/891, I/937

72 I/933, I/984, I/1095

73 III/287

74 I/685, I/1039, I/1090, R/11, R/17, R/28, R/57, R/58

3. *Mit Geburt, Entbindung und Säugling* in Zusammenhang stehend findet sich in der Bildergalerie von Maria-Radna nur ein einziges Bild. Es ist dies das älteste mit rumänischer Inschrift versehene, auf eine Metallplatte gemalte Bild. (R/9). Darauf sind zwei Frauen und zwischen ihnen ein Säugling in der Wiege dargestellt. Die Frauen zeigen auf ein Bild, dessen Mariengestalt am ehesten an die Hodigetria der orthodoxen Ikonen erinnert. Es befinden sich auch andere im Zusammenhang mit Geburt und Säugling stehende Votivgaben in der Radnaer-Sammlung (Molch, Frosch, Säuglings).⁷⁵ Das Bild könnte aber auch unter den Krankheitsdarstellungen eingeordnet werden.

4. Auch im Banat ereigneten sich viele tragische, die gesamte Gemeinde betreffende Vorkommnisse: Hochwasser, Feuersbrünste, Kriege, Deportationen. Dennoch befinden sich diesbezüglich keine kollektiven Anerbietungen. In Maria-Radna war dies nicht üblich. Es gibt einzig allein ein Feuersbrunst darstellendes Gemälde, das mit einer chronostichonischen Inschrift das vernichtende Feuer in Szentanna des Jahres 1858 zeigt. Aber auch dieses Bild ist keine Spende des Dorfes, sondern die einer Frau aus Szentanna.⁷⁶

5. Auf *Tiere und deren Krankheiten* nehmen in Maria-Radna neun gemalte Votivbilder Bezug. Je ein Bild wurde auf eine Metallplatte bzw. Papier gemalt, die restlichen auf Leinwand.⁷⁷ Sie entstammen aus dem Zeitraum zwischen den fünfziger Jahren des 19. Jh. und den dreißiger Jahren des 20. Jh. in folgender Verteilung: 1856–1, 1888–1, 1927–1, 1930–1, 1934–1, ohne Datum-1.
 Sieben Bilder stellen Pferde dar.⁷⁸ Auf drei Bildern sind Kühe⁷⁹ und Schafe⁸⁰, auf zwei auch Schweine⁸¹ zu sehen. Bezüglich des konkreten Leidens, der Krankheit gibt es keine Angaben. Auf zwei Bildern sind ein verendetes Rind bzw. Pferd⁸² gemalt. Die Tierdarstellungen verweisen bloß darauf, daß die Bilstiftung mit ihnen in Zusammenhang stand.
 Unter den himmlischen Helfern findet sich neben Maria der Schutzheilige der Tierhalter: der hl. Wendelin.⁸³ Auf einem Bild erscheint der hl. Wendelin in Gesellschaft der Jungfrau Maria⁸⁴, auf einem anderen in der der hl. Jungfrau

⁷⁵ Siehe Bernadett Békésis Fachartikel: BÉKÉSI 2001.

⁷⁶ I/737, das Ereignis, wurde offenbar wegen seiner Darstellung ein wichtiger Teil der Vergangenheitserinnerung in Szentanna. Eine Kopie des Bildes wurde auch in der Dorfkirche aufgestellt. Vgl. Erzsébet Arnolds Fachartikel: ARNOLD 2001.

⁷⁷ Das Trägermaterial der Bilder wurde in mehreren Fällen nicht angegeben. Unsere Angaben sind hier ungewiß.

⁷⁸ R/12, R/19, R/22, R/36, R/38, R/56, R/288

⁷⁹ II/340, R/38, R/59

⁸⁰ R/8, II/340, R/12

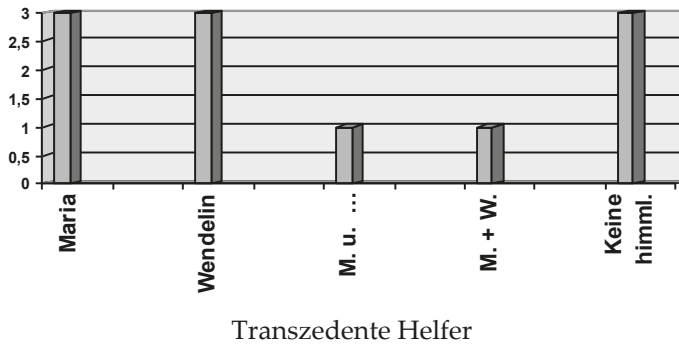
⁸¹ R/7, R/8

⁸² R/38, R/288

⁸³ R/12, R/38, II/340

⁸⁴ R/(

Maria und des hl. Antonius.⁸⁵ Maria half ihren Bittstellern in drei Fällen.⁸⁶ Auf drei weiteren Bildtafeln erscheint überhaupt kein transzedenter Helfer.⁸⁷



Berücksichtigt man auch die von Unfällen mit Pferdewagen und Pferden berichtenden Bilder (7), erkennt man wie bedeutend die Pferdezucht vor dem 2. Weltkrieg war.⁸⁸

6. Unter den Bildern unterscheidet man *Danktafeln* und *Bitttafeln*.⁸⁹ Diese stellen eigene Kategorien dar, obgleich sie auch anderen Gruppen zuordensbar sind (11). Ihre spezifische Ikonographie berechtigt uns sie von den obig besprochenen Kategorien und der großen Gruppe der Kopien zu trennen. Sie stellen Häuser⁹⁰, plötzliche Todesfälle auf der Straße⁹¹, Porträts⁹², Grabkreuze⁹³, vor Flurkreuzen betende Menschen⁹⁴, allegorische Bilder⁹⁵ und Kirchen⁹⁶ dar.

Die Motivation der Bildspende ist nur der Inschrift zu entnehmen. Über den Tod eines Erwachsenen, eines Kindes bzw. eines Soldaten berichten drei Bilder⁹⁷, für Marias Hilfe dankt eine Tafel⁹⁸ und die übrigen Bilder sagen allgemeinen Dank bzw. erzählen von der Liebe.⁹⁹

85 R/22

86 R/7, R/9, R/59

87 R/36, R/56, R/288

88 Diese Bilder befanden sich zur Zeit der Inventarisierung in einem der Öffentlichkeit unzugänglichen Depot. Die Franziskanerpriester haben wahrscheinlich mit Absicht die „verendeten Pferde“ und „blutsuckenden Gestalten“ vor den Besuchern versteckt. Die besuchbare Galerie war somit das Resultat einer bewußten Auswahl.

89 Gockerell 1995. 120

90 R/60

91 R/15

92 II/448, R/20, R/503

93 R/481

94 I/1030, R/65

95 II/403, I/693

96 II/500

97 R/15, R/20, R/481

98 I/1030

99 II/403, II/448, II/500, R/65

Zeitmäßig umfassen sie ein Jahrhundert, 1900–1, 1930–2, 1934–1, 1942–1, 1946–1, 1967–2, 1972–1, 1977–1 und 1978–1 Bild.

Bildkopien

Die Gemeinsamkeit der Bildkopien liegt darin, daß sie alle eine vervielfältigte graphische oder malerische Vorlage in der hohen oder populären Kunst haben. Wegen der religiösen Thematik und des allgemeinen Geschmacks wurden sie als geeigneter Ausdruck ihrer Gefühle bewertet.

Ihr Trägermaterial ist im allgemeinen eine Metallplatte, Leinwand oder Papier, die Gemälde wurden in Öl-, Aquarell-, Bleistift- oder Mischtechnik angefertigt¹⁰⁰, ihre Zahl ist sehr stattlich. Dies könnte bedeuten, daß die Banats- und Partiumsgemeinde diese Gemälde als wertvoll betrachteten, es könnte aber auch darauf verweisen, daß die vervielfältigten Sakraldarstellungen in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg Mangelware geworden waren, und man sich deshalb gezwungen sah die Heiligenbilder mit dieser Methode zu kopieren.¹⁰¹ Für sie war ihre Funktion und nicht ihre künstlerische Qualität ausschlaggebend, was in diesem Zusammenhang nicht näher behandelt zu werden braucht.¹⁰²

Das Grundprinzip ihrer Gruppierung ist folgendes: die Dreifaltigkeit und deren einzelnen Personen, das Leben und Wirken Jesu, Maria als Mutter, Maria als autonome Person, Heilige und Engel. In diese Kategorie gruppierte ich die Bilder aufgrund ihrer Ikonographie.¹⁰³

1. *Dreifaltigkeit*. Gibt es auf zahlreichen vervielfältigten Farbdrucken, die Gemäldevariante findet sich hingegen nur einmal in der Bildergalerie von Radna (III/170).
2. Nur *Gottvater* zeigende Darstellungen gibt es keine unter den gemalten Votivbildern in Maria-Radna. Als autonomer Teil der Dreifaltigkeit erscheint der *Heilige Geist* in der Pfingstszene.
3. Bereits mehrere Tafeln verewigen das *Leben und Wirken Jesu*. Die das Jesukind mit den Marterwerkzeugen, das heilige Herz-Jesukind sowie das seine Hände

100 In unserem knappen Artikel kann leider auf eine eigene Technik, die Kreuzfüllungsbilder, nicht eingegangen werden. Diese wurden offensichtlich von Frauen angefertigt. Neben Marienporträts arbeitete man auch andere Themen auf.

101 PUSZTAI 1998.

102 Kitsch ist keine ethnologische Kategorie, obgleich diese Bilder deutlich die Verseichnung des allgemeinen Geschmacks spiegeln.

103 Diese Ansicht vertritt im Falle der vervielfältigten Darstellungen auch Erika Makovics in ihrem Fachartikel.

zur Umarmung ausstreckende Jesukind zeigen, sind Ausdruck der empfindsamen Gläubigkeit.¹⁰⁴

Mehrere Bilder zitieren einzelne Begebenheiten der Heiligen Schrift bzw. Gleichnisse von Jesus. Es ist anzunehmen, daß diese Themen mit der Motivation der Bildstiftung in Zusammenhang gestanden haben, es sind dies z.B. die Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten¹⁰⁵, Jesus mit der Samariterin am Brunnen¹⁰⁶, Jesus der Gute Hirte¹⁰⁷, Jesus heilt einen Blinden¹⁰⁸, besänftigt das tobende Meer¹⁰⁹, errettet Petrus aus den Fluten¹¹⁰, die Geschichte des verlorenen Sohnes¹¹¹ und Jesus Gleichnis vom Weizenfeld.¹¹² Beliebte ist das Thema von Jesu, dem Freund der Kinder¹¹³, das eine Druckvorlage hat. Ebenso auf vervielfältigte Graphikvorlagen sind die die Themen Jesu auf dem Ölberg und Jesu trauert über Jerusalem¹¹⁴ zeigenden Gemälde, die in Maria-Radna beim Volk sehr beliebt waren.

Die Vorbilder der aus dem 19. Jh. und späterer Zeit stammenden Farbdrukken waren Herz-Jesu-Gemälde.¹¹⁵ Gemeinsam mit ähnlichen Drucken stellen sie eine der wichtigen thematischen Kategorien unter den Votivbildern dar.

Von der Leidensgeschichte Christi ist die in Maria-Radna sehr beliebte Ecce Homo-Darstellung auf eine Farbdruckvorlage zurückzuführen.¹¹⁶ Desweiteren findet sich das Veronikatuch¹¹⁷, die Golgothaszene¹¹⁸, Jesus mit Maria Magdalena¹¹⁹, der auferstandene Christus und Christus Pantokrator.¹²⁰ Auf einem Bild finden wir eine in den dreißiger und vierziger Jahren in Nordamerika sehr beliebte Jesusdarstellung: Christus der Steuermann¹²¹, nach einem Bild von Sallman gemalt, sowie das Gemälde „Jesu klopft an die geschlossene Herzenstür der Menschen“.¹²²

4. *Die Heilige Familie* ist (gemeinsam mit den Drucken) eine der beliebtesten thematischen Kategorien. Es ist möglich, daß sich die Bilder in einen Zyklus ordnen. Jedes Thema hat eine Druckvorlage.

104 III/244, III/252, III/266

105 I/855-Mt 2:13

106 I/686-Jn 4:7

107 II/380, R/237, R/428-Jn 10:2–27

108 I/885-Jn 2:41

109 III/131-??

110 III/71-Mt 14:29

111 III/149-Lk 15:11–32

112 R/261

113 I/711, I/766, R/174, R/262, R/297-Mt 19:13–15

114 III/254, II/355, LH/329, LH/331, LH/506, LH/508, I/1014, R/260

115 II/392, I/1076, R/139, R/190, R/263, R/358, R/427

116 III/167, III/289, II/433, II/473, I/626, R/171, R/289, R/399, R/421, R/502

117 II/502

118 II/443, R/231

119 R/279

120 R/387

121 I/907

122 R/461

Beliebt sind Darstellungen, die die in Liebe vereinte¹²³ bzw. arbeitende Heilige Familie¹²⁴ zeigen. Am populärsten sind gemalte Versionen des Giovanni-Bildes der Heiligen Familie von Nazareth, die den hl. Joseph darstellt als er die Zimmermannsaxt schulternd dem kleinen Jesus etwas darreicht.¹²⁵

5. Unter den gemalten Votivbildern finden sich am allerhäufigsten Mariendarstellungen. Sie folgen ebenfalls Vorbildern. Ich möchte sie nun in folgender Reihenfolge vorstellen: Marienleben, Kopien bekannter Gnadenbilder, Maria mit dem Jesukind, Jungfrau Maria alleine, Jungfrau Maria als Gnadenvermittlerin, Marienerscheinungen, Herz der Makellosen Maria.

a) Je ein Bild stellt die Verkündigung¹²⁶, den Tod Mariä¹²⁷ bzw. die Krönung Marias¹²⁸ dar

b) Unter den bekannten Gnadenbildern fanden wir in mehreren Ausfertigungen Kopien des *Passauer/Innsbrucker Mariahilf*-Bildes.¹²⁹ Diese Bilder wurden auf Kupferplatten, Leinwand bzw. Glas gemalt. Letztere gehören aufgrund ihres Niveaus nicht zu den naiven /Amateur-Werken. Nach einer beliebten kleinen Heiligenbildvorlage stellt ein Gemälde das Radnaer Gnadenbild mit der Kirche von Radna dar.

c) Zahlreiche Bilder stellen Maria mit dem kleinen Jesukind dar. Ihre Themen zeigen Varianten der populären, neuzeitlichen Marien-Darstellungen¹³⁰. Beliebt ist das Thema der Madonna mit den Engeln, das die Amateurmaler des Banats nach verschiedenen Vorlagen, z.B. nach Giovannis 1925 gemalten Engels-Madonnenbild¹³¹, in verschiedenen Variationen malten.¹³² Ebenso beliebt war auch das Tauben-Madonnenbild, auf dem das Jesukind am Schoß der Muttergottes sitzend Tauben füttert.¹³³

Es gibt viele Variationen der Jungfrau Maria-mit dem Kinde-Darstellungen. Die meisten sind auf hochwertige künstlerische Vorlagen zurückzuführen (z.B. Raffaello Santi). Allgemein beliebt ist der Kuß der Muttergottes¹³⁴ und der Zigeuner-Madonnentypus; einige Gemälde sind Varianten der Sixtinischen Madonna von Raffaello Santi.¹³⁵

123 III/295, II/336, I/899, R/22

124 I/1077, R/151, R/198, R/207

125 III/52, III/91, III/108, II/366, I/692, I/805, I/894

126 R/144

127 II/338

128 III/161, R/404, R/433

129 I/1112, R/64, R/158, R/429, R/469/a, R/486, O/1

130 Darin folgen sie einer der hohen Kunst ähnlichen Richtung, die teilweise auf Raffaelos Santi-Maria-Bilder zurückzuführen ist, teilweise aber den persönlichen, subjektiven Erlebnissen und Wahrnehmungen der Maler folgte. Lechner 1974. Lechner 1984. 611–613. Diese Zusammenfassungen behandeln nicht die populären Darstellungen. Dazu siehe: BRÜCKNER 1980.

131 R/292

132 III/4, III/6, III/259, III/283, III/471, I/516, R/292

133 III/27, III/267, LH/332, II/429, II/291, I/515, R/259

134 III/72, III/88, II/304, R/3

135 III/192, III/262, I/962 jede kleinere Gruppe kann nicht extra angeführt werden.

- d) In einer weiteren Gruppe der Marienbilder wird die Jungfrau Maria alleine dargestellt. Auch darunter haben mehrere Gemälde künstlerisch anspruchsvolle Vorlagen, besonders populär sind Kopien der Schmerzensmutter von Carlo Dolci.¹³⁶
- e) Maria meiner Wunderquelle¹³⁷, Maria meiner Wunderquelle als Unbefleckte Empfängnis in Gesellschaft der hl. Agnes und Jungfrauen.¹³⁸
- f) Unter den Marienerscheinungen hatte die Erscheinung in Lourdes des Jahres 1858 die stärkste Wirkung auf die Volksgläubigkeit. Unter den Radnaer Votivbildern findet man diese Erscheinung darstellende Farbdrucke sowie danach gemalte Bilder.¹³⁹
- g) Ebenfalls beliebt sind Makellose Maria-Herz-Bilder.¹⁴⁰ Hier sei kurz auf die populärsten, als Gemälde kopierten Bilder verwiesen: Carlo Dolci Zigeuner-Madonna (um 1930), Giovanni: Heilige Familie in Betlehem (um 1940), Betende Jungfrau Maria (um 1900), Schutzengel (fünfziger-achtziger Jahre), Albrecht Dürer: Betende Hände. Die Banatsbewohner empfinden das seit Ende des 19. Jh. bekannte Bild „Morgengebet“ gemäß seiner Inschrift als Krankheitsdarstellung. Mit geringfügigen Aweichungen folgen sie den Prototypen der Bilder.¹⁴¹
6. Die Gemälde kennzeichnen –zusammen mit den vervielfältigten Drucken– auch die Heiligenverehrung des untersuchten geographischen und zeitlichen Raumes. Es finden sich darin der hl. Joseph mit dem Kind und die hl. Apostel Andreas bzw. Petrus vertreten.¹⁴² Mehrere Gemälde stellen den hl. Antonius von Padua, als einen der beliebtesten Nothelferheiligen¹⁴³ dar, der auf einem Bild zusammen mit der Jungfrau Maria und dem hl. Gellért von Majalla, auf einem anderen in der Gesellschaft von Maria und dem hl. Wendelin gezeigt wird.¹⁴⁴ Die kleine Theresa von Lisieux, hl. Emmerich, hl. Lucia von Syrakus, hl. Bischof Nikolaus, Papst Gregor der Große, hl. Ottilia und die hl. Philomena schließen diesen Kreis.¹⁴⁵
7. Die Verehrung der Schutzengel ist im untersuchten Raum sehr stark, wie die zahlreichen Engelsdarstellungen –unter denen sich acht Gemälde befinden– zeigen.¹⁴⁶ Sie alle sind auf vervielfältigte Farbdruckvorlagen zurückzuführen.

136 III/293, II/352, I/705, I/845, I/871, I/905, R/2, R/87, R/147, R/248, R/264, R/455

137 III/84, I/780, I/1100

138 LH/308

139 R/86, R/277, R/398

140 R/86, R/277, R/398, R/138, R/443, III/281, II/363, III/226

141 III/191, II/400, I/694, I/943, I/964, R/23

142 R/35, III/120, R/392, R/473

143 III/119, I/518, I/704

144 II/365 bzw. R/44

145 I/738, R/186, LH/309, I/727, R/311, R/347, R/407, R/408, I/736

146 III/68, II/374, II/398, II/474, I/918, I/967, R/230

8. Zuletzt seien die dem Kreis individueller symbolischer und allegorischer Darstellungen angehörenden Gemälde angeführt: die mit Bild und Text die Geschichte des Gnadenortes Maria-Radna und seine Gründungswunder erzählende Darstellung, die Symbole der Eucharistie, das Blumenstilleben vor einem Kruzifix, die vor einem Kruzifix betende Frau und schließlich das nach dem A. Dürer-Werk „Betende Hände“ angefertigte Bild.¹⁴⁷

Maler und Bilder

Die Maler der Votivbilder waren Tischler vom Lande, Maler, häufig die Votanten selbst und beauftragte Maler.¹⁴⁸ Naive Maler, routinierte Handwerksmaler und gelernte Maler.¹⁴⁹ Unter den Malern der Bilder von Maria-Radna finden sich vor allem Angehörige der ersten beiden Gruppen vertreten. Da die naiven Künstler im allgemeinen an ihre Aufgabe technisch unvorbereitet herantraten¹⁵⁰, kann eine Parallele zwischen Kinder- und naiver Kunst gezogen werden.¹⁵¹ Die naive Kunst ist individueller und ihre Individualität kommt zum Ausdruck.¹⁵² Dem kann entgegengesetzt werden, daß viele gemalten Bilder von Radna namenslos sind und die meisten auf Bestellung angefertigt wurden. Obgleich wir viele Künstler per Namen kennen, strebte nicht jeder nach Verewigung seines Namens.

Die irdische Wirklichkeit wird im allgemeinen authentisch und einzelheitsgetreu widergegeben.¹⁵³ Ziel ist die Funktion und nicht die Ästhetik.¹⁵⁴ Aufgrund ihrer künstlerischen Qualität sind die gemalten Votivbilder naive Bilder oder Gemälde ohne ästhetische Werte, die von Amateurmälern gemalt wurden. Genau, verbürgt und naturalistisch stellen sie die Krisensituation und den vermittelnden Heiligen, meistens in der Person Marias dar. Die Bilder sind häufig als Gemälde vergrößerte Kopien kleiner bekannter oder weniger bekannter Heiligenbilder.¹⁵⁵ Die Maler verlangten und erhielten für ihre Arbeit Bezahlung.

147 R/187, I/ 997, I/751, I/896, III/251, I/1086

148 ROH 1957.; GOCKERELL 1995.122.

149 RETTENBECK 1954. 354.

150 Pál Bánszky zitiert Franz Boas. BÁNSZKY 1984. 10.

151 ROH 1957. 5.; BÁNSZKY 1984. 10. Dies wird auch durch zwei in der Sammlung befindlichen Kinderzeichnungen illustriert.

152 BÁNSZKY 1984. 11.

153 ROH 1957.5.

154 steht im Gegensatz zu Pál Bánszkys Behauptung. Vgl. BÁNSZKY 1984. II.

155 PUSZTAI 1998.

Bilder von István Nagy

Von den zahlreichen durch ihre Signatur bekannten Maler möchte ich nur einen, István Nagy aus Pécska, herausheben. Er war ein Kaufmann aus Pécska, der bei Malern in Arad malen lernte. In der Bildergalerie von Maria-Radna kennen ir drei Bilder von ihm. Darunter befindet sich eine individuelle Darstellung: auf dem blumentumrahmten Bild schläft friedlich das Jesukind, hinter ihm sind die Marterwerkzeuge –Kreuz, Leiter, Lanze, Dornenkrone, Nägel, Hammer, Beißzange und der auf die Stange gespießte Schwamm zu sehen. Unter dem Bild befindet sich ein rührender Text in Versform, die Dichtung „Über das Jesukind“ der kleinen Hl. Theresa an das Jesukind. Das Bild malte István Nagy, der Maler aus Magyarpecska, als drittständischer Franziskanermönch 1935, wahrscheinlich nach einer um die Wende des 19. zum 20. Jh. gefertigten Darstellung.

Der aus der Renaissancezeit stammende „memento mori“-Gedankenkreis lebte im Barock weiter und bewahrt sich auch bei der zum Sentimentalismus neigenden bürgerlichen Pietät des 19. Jh. seine Beliebtheit. „In der ersten Hälfte des 20. Jh. war aber bereits die gekünstelt liebliche Gestalt des auf seinem Kreuze allerliebste schlafenden... Jesukind auf marktschreierischen Drucken zu einem minderwertigen Massenartikel geworden.“¹⁵⁶ Das Bild von István Nagy bekommt –indem er auch den Gebetstext in Versform darauf malte- Individualität. Darstellung und Text sind im gleichen Verhältnis am Bild vertreten. Durch die Stimmung des Gedichtes wird seine Gefühlsbetontheit verstärkt.

Das zweite Bild von István Nagy ist thematisch und größenmäßig ein einzigartiges Werk der Bildergalerie von Maria-Radna.¹⁵⁷ Laut Inschrift malte es István Nagy 1935–36–37. Im Wesentlichen stellt das Bild in freier Gestaltung das von Jesus in der Bergpredigt genannte Gleichnis des breiten und schmalen Weges¹⁵⁸ dar. Die sog. „Zwei-Wege-Bilder waren ab Anfang des 19. Jh. vor allem in der evangelischen Glaubenskonfession beliebt, erschienen aber auch in katholischen Kreisen.¹⁵⁹ Das Bild von István Nagy könnte man auch als Darstellung des guten und schlechten Todes nennen, die die beiden Wege mit der charakteristischen Form der Bilder zusammenfasste. Das Bild kann in drei Ebenen unterteilt werden: das untere Drittel wird vom langen Text eingenommen, das mittlere von der Darstellung des irdischen Lebens, des guten und schlechten Todes, der Kirche von Pécska, des schmalen und breiten Weges sowie der Hölle, das obere Drittel zeigt die himmlische Sphäre. Thematisch ist unter die Vorlagen auch jenes in der Radnaer Sammlung befindliche Bild zu ordnen, das den Titel „The Omnipotence of God“ (Gottes Allmächtigkeit) trägt.¹⁶⁰ Auch auf diesem Bild erscheint der Tod des guten und schlechten Menschen, den István Nagy auf seinen Gemälden

156 III/266 SZILÁRDFY 1989. 83.; BARNA 2001.

157 I/750

158 Mt 7:13–14

159 Im Detail siehe: SCHARFE 1990., GERNDT 1985; RÖHRICH 2001. Hier möchte ich auch Márta Fata (Tübingen) und Lutz Röhrich für ihre freundliche Unterstützung bei der Beschaffung der Fachliteratur danken.

160 II/491

als gesondertes Motiv zeigt. Das Gemälde zeugt -trotz seiner Bild-Vorlagen- von großer individueller Invention. Wahrscheinlich wurde auch jenes Bild, das János Csatlós 1942 zum Gedenken der gefallenen Helden aufstellte, von István Nagy gemalt. Das Bild ist Element eines kompositiven Rosenkranzes, der gemalte Text erinnert sehr an die beiden vorigen Bilder.¹⁶¹ Sein meisterhaftes Können erwarb er offensichtlich hier.¹⁶²

Andere Maler

Neben István Nagy fand man mehrere Maler, die ihre Bilder signierten. So kennen wir mehrere Namen von *Szentanna*: aus den dreißiger Jahren M. Wiesenmayer und M. Reinhardt, aus den sechziger Jahren die Namen J. Bleiziffer, M. Emeneth, I.H. Johanny von *Újszentanna*. In *Németság* malte in den vierziger Jahren Maria Heiss. Auf mehreren Bildern von Újarad findet sich die Signatur von Hum und J. Blau, sowie aus den dreißiger Jahren die eines Malers namens Horváth bzw. aus den vierziger Jahren den Namen H. Philipp.¹⁶³ aus den sechziger Jahren sind uns G.Ghangs und Clara Ghibas Werke aus *Pankota* bekannt. Je ein Bild kennen wir von Maria Şoşas bzw. V.Vorona aus Temeschburg. Ebenfalls aus Temeschburg stammte Frau Silkenstein, die in den dreißiger Jahren tätig war. Der aus Kleinsanktnikolaus kommende Maler Georg Ph. Lipps ist nur von einem einzigen Bild her bekannt. Auf einem von Baumgarten 1986 angefertigten Gemälde ist die Signatur von F. Heim zu lesen. Ioan Dudas malte 1987 ein Bild von Macsa. Zwar scheint der Name von Marta Tóbias aus Világos nur einmal 1975 auf, aber aufgrund der Stilmerkmale kann bei mehreren Bildern ihre Urhebererschaft vermutet werden. Andere Bilder, die in ihrer Komposition übereinstimmen und nur in kleinen Details voneinander abweichen, weisen ebenfalls darauf hin, daß sie einem Pinsel entstammen. Dies sind z.B. mehrere Bilder des mit seiner Mutter im Bett betenden kleinen Mädchens. Den Namen des Malers kennen wir aber leider nicht.

Der Wohnort einiger Maler ist uns unbekannt. Maria Héber malte 1933 ein Bild. Gutesev Loredan wird 1977 ebenfalls ohne Ortsangabe angeführt. Desweiteren lesen wir die Namen Kühlmann und Frau Liszlay. Wir wissen nicht, wo Mihály Galló, E. Flernoa, J. Pozsonyi Fekete, K. Röhrich und Agantner lebten. Von vielen kennen wir nicht einmal den Vornamen.

In einigen Fällen sehen wir, daß die Bilder vom Stifter selbst oder seinen Familienangehörigen gemalt wurden, wie z.B. Josef Tittel, der Ehemann (?) der Stifterin Rozália Tóth.

¹⁶¹ R/481

¹⁶² Insgesamt sind uns vier Bilder bekannt. Neben den Bildern in der Radnaer Kirche befindet sich ein Selbstporträt bei einem Enkel in Arad sowie ein Letztes Abendmahl-Bild bei einem in Budapest lebenden Enkel. Wir wissen nicht, ob er auch weltliche Themen gemalt hat.

¹⁶³ Hinsichtlich der Zahl der Votivbilder sind die beiden Siedlungen Szentanna und Újarad führend. Siehe den Fachartikel von Zsuzsánna Péter-Erika Vass. PÉTER-VASS 2001.

Landschaft und Umgebung

Die Ereignisse darstellenden gemalten Votivbilder sind entsprechend den allgemeinen Regeln der naiven Kunst authentisch und im großen und ganzen präzise. Auf ihnen ist die nähere Umgebung des Ereignisses – detaillierte Straßensichten von Szentanna, Újarad, Zádorlak, Glogowatz, Angyalkút, Németság, Temesrékás, Zsombolya oder anderer Siedlungen, die Einrichtung des Krankenzimmers, die Baustelle – zu sehen.

Auch in der Darstellung der Privaträume sind sie verbürgt, genau zeigen sie die für die betreffende Zeit charakteristische Wohnungseinrichtung und Tracht der einzelnen Epochen und gesellschaftlichen Schichten (Bauer, Bürger)¹⁶⁴, die Gegenstände im Kinderzimmer, den Zustand von Schultreppenhaus, Küche, Stall und Hof¹⁶⁵, die in der Krisensituation geratenen Menschen, seltener auch andere sich im Umfeld befindlichen Personen: besorgte Mutter Arzt, Krankenschwester. Deutlich sind die Infusionsgeräte im Krankenhaus, die Auto- und Busmarken, die Typen der Straßenbahnen und Arbeitsmaschinen (wie z.B. Traktoren, LKWs, Pumpen, Betonmischmaschinen oder Gasherde) zu erkennen.¹⁶⁶

Die Naturlandschaft ist hingegen auf den Votivbildern von Maria-Radna nicht von besonderer Bedeutung¹⁶⁷, sie verifiziert nur die Situation. So wird auf vielen Bildern nicht sie, sondern eine künstliche Umgebung gezeigt.

Himmlische und irdische Sphäre

Auf einem Teil der Bilder aus dem 19. Jh. sehen wir ihre –entsprechend der bis ins Mittelalter zurückreichenden Gesetzmäßigkeiten der Votivbildmalerei– verhältnismäßig streng gebundene Struktur. Diese Bilder können in zwei Ebenen unterteilt werden: im unteren Teil wird die irdische Welt, der Votant und die Krisensituation dargestellt, aus der man sich an eine Person des im oberen Teil gezeigten himmlischen Bereiches als an einen Vermittler oder Helfer wendet. In erster Linie sind dies die Jungfrau Maria, verschiedene Heilige oder der Schutzengel.

Maria und die Heiligen sind ikonographisch zu erkennen: die Jungfrau Skapulier oder die helfende Muttergottes/Mariahilf. Oft wird der himmlische Helfer durch einen Wolkenkranz von der irdischen Welt getrennt.¹⁶⁸ Auf einem Teil der Bilder ist zwischen der irdischen und himmlischen Sphäre ein die Gnadenflut symbolisierendes Lichtbündel zu sehen, das von der hilfestellenden

164 (III/5, III/82, III/191, II/400, I/164, I/694, I/824, I/943, I/964, I/1089, R/1, R/6, R/13, R/14, R/18, R/23, R/39, R/40, R/55, R/61, R/81, R/97, R/276)

165 I/1039, II/483, R/19, R/7, R/36, R/56, R/59

166 I/824, I/912, R/57, I/975, I/984, I/837, II/404, I/540, I/681, I/913, I/928

167 Laut Lenz Rettenbeck ist die Landschaft auf den deutschen Votivbildern spezieller Bedeutungsträger. RETTENBECK 1954. 346

168 Der Erscheinung in den Wolken schreibt Lenz Rettenbeck besondere Bedeutung zu.

heiligen Person hinab auf die Erde und die hilfeerhaltende Person fließt.¹⁶⁹ Der Lichtstrahl verbindet somit diese beiden Sphären. Die helfende Person wird häufig in der Form eines Brustbildes dargestellt. Wir fanden auch ein Bild, auf dem der himmlische Helfer nicht gezeigt wird, das Lichtbündel der Gnade indessen von einer Taube (Heiliger Geist) durch das Fenster auf die kranke Person strömt.¹⁷⁰ Auf einem weiteren Bild erscheint als himmlischer Helfer der hl. Antonius von Padua. Die durchs Fenster fallenden Lichtstrahlen haben hier offensichtlich eine Doppelbedeutung: einerseits verweisen sie auf die überirdische Hilfe, andererseits auf das Faktum der Heilung (III/5)

Auf den um die Jahrhundertwende, insbesondere nach dem 1. Weltkrieg, entstandenen Bildern löst sich die starr gebundene Struktur, die Trennung zwischen irdischer und himmlischer Sphäre wird weniger streng. Die vertikale Gliederung der Bilder bleibt aus, immer mehr wird das Bild von der Darstellung der Krisensituation beherrscht. In mehreren Fällen erscheint aber am Bild in ganzfigürlicher Gestalt Maria¹⁷¹, Jesus, der Schutzengel, der hl. Bischof Blasius und hl. Antonius von Padua.¹⁷² Bei solchen Kompositionen wird die vermittelnde, helfende Person (Maria, Heilige, Engel) in der zeitlichen Erdebene dargestellt. Weder mit Farben noch mit Wolken oder Lichtstrahlen läßt man die Separation von Erde und Himmel spüren, die Betonung liegt allein auf der irdischen Intervention des himmlischen Helfers. Die beiden Welten berühren einander, fließen ineinander über. Dieser Gedanke wird – wie meine Erfahrung zeigt – in der Volksgläubigkeit sehr akzentuiert.¹⁷³

Als nächste Variationsphase wird die eingreifende himmlische Person nicht mehr dargestellt, sondern nur noch die Krisensituation gezeigt. In diesem Falle geht die Helferperson aus dem Text der Bilder hervor.¹⁷⁴ Bei einigen Bildern, die den Blick in ein Zimmer eröffnen, kann ein an der Wand hängendes Marienbildnis, ein gekreuzigter Christus bzw. ein Kruzifix auf den überirdischen Helfer verweisen.¹⁷⁵ Das Bild zeigt mitunter auch die Gnadenkirche von Maria-Radna mit dem Bildnis der Radnaer Gottesmutter.¹⁷⁶

169 Dem schreibt Lenz Rettenbeck besondere Bedeutung zu und unterwirft es deshalb einer genauen Analyse. RETTENBECK 1954. 436–437 bzw. 352–353

170 R/81

171 II/403, I/693, R/39, R/503

172 I/1089 (III/191, II/400, I/693, I/694, I/706, I/943, I/964, R/23, R/164), (I/706) (III/5)

173 Bálint 1942.; Barna 1998b

174 II/500, R/1, R/15, R/55, R/57

175 R/1, R/18, R/55, R/61, R/81, R/276

176 III/82, R/97

Einige Lehre

Die Votationsmotivationen der Bilder und Bildkopien spiegeln deutlich das Verhältnis des Menschen im 19.-20.Jh. zu Gott und dem Transzedenten im allgemeinen, die Zeit determinierte die Notlage.¹⁷⁷

Das Verhältnis von Bild und Text, die Sprache der Inschriften spiegeln die Vielsprachigkeit der Region, den sprachlichen Wandel der Kulturträger, d.h. die ethnischen Prozesse des Banats im Laufe der letzten hundert Jahre – und so auch indirekt die starken (sprachlich-ethnischen) Beziehungen wider. Die Inschriften der ältest datierten Bilder sind deutsch und ungarisch, was zeigt, daß die Kulturträger im Ungarn des 19. Jh. vor allem Deutsche und Ungarn waren. Infolge der sprachlichen Magyarisierung ab der Jahrhundertwende nahm die Zahl der ungarischen Texte zu. Aus den Inschriften und dem Datum der Bilder läßt sich folgern, daß die anderen katholischen ethnischen Gruppen des Banats (Bulgaren, Kroaten, Krassowanen) den Brauch der Votivbildgabe erst nach dem 2. Weltkrieg ausübten. Auf dem Bildmaterial aus der Zeit von 1850–1960 finden sich wenige rumänische Inschriften, danach ist eine ständige Zunahme dieser zu verzeichnen. Heutzutage ist aber nach 80jähriger Zugehörigkeit zu Rumänien, rumänisch die dominierende Sprache, als Zeichen der gemischten Ehen, der Sprachassimilation und des durch Auswanderung bedingten Schwindens der deutschen Bevölkerung. Die in den Inschriften aufscheinende Namen sind noch teilweise ungarische und deutsche, der Text selbst ist aber bereits rumänisch.

Bei jenen Votivbildern, die nicht eine Krisensituation, sondern nur ein sakrales Thema darstellen, nimmt die kommunikative Bedeutung des Textes zu.¹⁷⁸ In vielen Fällen trägt der Text zum Verständnis des auf dem Bild zu sehenden Ereignisses bei.

Es gilt zu beachten, daß der Herkunftsort der Bilder nicht mit den Grenzen des Wirkungskreises von Maria-Radna identisch ist. Dieser Wirkungskreis umfaßte bis zum 1. Weltkrieg und der rumänischen Okkupation auch die weiteren Gebiete der Großen Ungarischen Tiefebene. Aus dieser Region wurden Kapellen, Bildsäulen, Statuen und Stationsbilder am Gnadenort errichtet bzw. im Magazin der Gnadenkirche alte Fahnen aus diesen Gegenden (Kunszentmárton, Szentes, Endrőd, Gyula usw.) aufbewahrt.¹⁷⁹ Die Votivbilder wurden hingegen anfangs nur aus den Siedlungen in der Nähe von Radna gebracht. In den Jahren nach dem 1. Weltkrieg erweiterte sich dieser Kreis im nun zu Rumänien gehörigen Banat und auf weiteren Gebieten, im Norden bis nach Szatmár. Somit finden wir nur ein paar Votivbilder aus dem Gebiet des heutigen Ungarns oder dem an Serbien annektierten Banat.¹⁸⁰ Dieser Umstand zeigt wahrscheinlich, daß die katholischen Gemeinden anderer Nationalitäten dieses Gebietes einen ört-

177 Betreff der Stiftungsmotive siehe den Fachartikel von Zsuzsánna Péter über die Bildinschriften!

178 Betreff der Bildinschriften siehe Zsuzsánna Péters Fachartikel!

179 Bálint-Barna 1994. 292. (geographische Karte)

180 Siehe Fachartikel von Zsuzsánna Péter und Erika Vass, zeitgenössische Stiche können mit geographischen Karten betrachtet werden!

lichen deutschen Brauch erst an der Wende vom 19. zum 20. Jh. übernommen haben.¹⁸¹

Das Malen von Motivbildern, die bildliche Darstellung von Krisensituationen wurde heutzutage praktisch eingestellt. Es ist dies ein Hinweis dafür, daß dies an eine andere gesellschaftliche Gruppe von Kulturträgern gebunden war, die heute nicht mehr oder nur noch kaum in dieser Region vertreten ist. Bis zu den neunziger Jahren verschwanden jedoch auch die Gemälde und Bildkopien. Ihr Platz wird nun von Massenprodukten eingenommen, die gleichzeitig neue Identifikationslösungen suchen und schaffen: die akzentuierte Anwendung von Fotografien und Texten.¹⁸²

181 Siehe Fachartikel von Zsuzsánna Péter und Erika Vass in diesem Band! Die siedlungsweise zeitlich geordneten Verzeichnisse ermöglichen einen Nachvollzug der sich ändernden zeitlichen Dominanz der Votationen.

182 Siehe Fachartikel von Erika Makovics über die Details in diesem Band!

LITERATUR

BÁLINT, Sándor

1942 *Egy magyar szentember. Orosz István életraíza.* (Ein ungarischer Heiliger. Biographie von István Orosz). Budapest.

é.n. *Sacra Hungaria.* Kassa

BÁLINT, Sándor–BARNA, Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok* (Wallfahrende Ungarn) Szent István Társulat. Budapest.

BALOGH, Augustus Florianus

1872 *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum...* Agriae

BARNA, Gábor

1991 A kunszentmártoniak radnai búcsújárása. (Die Wallfahrten der Kunszentmártonier nach Radna.) *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3. 209–244.

1998a *Az Élő Rozsáfűzőr kunszentmártoni társulata.* (Die Lebendige Rosenkranzgesellschaft in Kunszentmárton). *Devotio Hungarorum* 5. Szeged

1998b *Az álmok szerepe Orosz István életében.* (Die Bedeutung des Traumes im Leben von István Orosz). In: *Eksztázis, álom, látomás.* Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. (Extase, Traum, Vision. Religionsethnologische Begriffe in wissenschaftlicher Annäherung. Red. Pócs, Éva, Ballasi Verlag–University Press, Budapest–Pécs, 340–350

2001 *A gyermek Jézus a kereszttel* (Das Jesukind mit dem Kreuz). *Vigilia* 12. 896–899

BAUMER, Iso

1977 *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handels.* Herbert Lang, Bern–Peter Lang, Frankfurt/M.

BELTING, Hans

2000 *Kép és kultusz. A kép története a művészet korszaka előtt.* (Bild und Kult. Die Geschichte des Bildes vor der Kunstepoche). Balassi Verlag, Budapest.

BRÜCKNER, Wolfgang

1963 Volkstümliche Denkstrukturen und hochschichtliches Weltbild im Votivwesen. Zur Forschungssituation und Theorie des bildlichen Opferkultes. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, 59. 186–03

1980 *Elfenreigen-Hochzeitsbild. Die Öldruckfabrikation 1880–1940.* Verlag DuMont, Schauberg, Köln.

BRYKOWSKI, Ryszard

1972 *Obrazki wotywnie z Piotrawina.* In: *Granice sztuki. Z badan nad teoria i historia sztuki, kultura aarytystyczna oraz sztuka ludowa.* Warszawa, 175–190

CARLEN, Louis

1986 *Votivbilder im neuen Kirchenrecht.* *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 89. 33–35

CIC 1986 = ERDŐ, Péter

1986 *Az egyházi törvénykönyv.* (Kirchengesetzbuch) Der offizielle lateinische Text des Codex Iuris Canonici mit ungarischer Übersetzung und Erläuterung. Zusammengestellt, übersetzt und erklärt von Péter Erdő. Zweite Auflage. Szent István Társulat, Budapest, 1986

COUSIN, Bernard

1977 *Ex-voto provençaux et hostoie mentalités.* *Revue régionale d'ethnologie* 1977. 183–212

CREUX, René

1980 *Die Bilderwelt des Volkes. Brauchtum und Glaube.* Verlag Huber, Frauenfeld.

DE ADANA, Jose Cobos Ruiz–ALBORNOZ, Francisco Iruque Romero

1990 *Exvotos de Cordoba.* Fundacion Machado. Cordoba.

EBERHART, Helmut–JARITZ, Gerhard

2002 Der Große Mariazeller Wunderaltar und seine Bedeutung aus kulturhistorischer Schicht. In BRUNNER, Walter (Hrsg.) *"...da half Maria aus aller Not". Der Große Mariazeller Wunderaltar aus der Zeit um 1520.* Steiermärkisches Landesarchiv, Graz, 5–8.

GERNDT, Helge

2001 Das Leben als Reise oder: Warum brauchen wir Kulturwissenschaft? *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 405–424

GOCKERELL, Nina

1995 *Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss.* München

HUGGER, Paul

1999 Pilgerschaft und Wallfahrt. In: HALTER, Ernst–Dominik WUNDERLIN (Hrsg.) *Volksfrömmigkeit in der Schweiz.* Offizin, Zürich, 202–219

JAKSA, Helga–PUSZTAI, Bertalan

2001 Discourses from the Banat: Lives, Remembrance, Communication. In: HANNONEN, Pasi–LÖNNQVIST, Bo–BARNA, Gábor (eds) *Ethnic Minorities and Power.* Fonda Publishing, Helsinki, 186–195

KRISS–RETTENBECK, Lenz

1961 *Das Votivbild.* Callway, München.

1972 *Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum.* Atlantis. Zürich.

KRZYSZTOFOWICZ, Stefania–ŚNIEZYNSKA–STOLOT, Ewa

1967 *Obrazki wotywne z kościoła Bozego Ciała w Krakowie.* *Oska Sztuka Ludowa* R.XXI. Nr. 1. 33–52

LÁSZLÓ, János

1999 *Társas tudás, elbeszélés, identitás* [Kollektive Erkenntnis, Darstellung und Identität]. Scientia Humana, Kairosz, Budaest.

LECHNER, Gregor Martin

1974 *Maria, Marienbild.* In: *Lexikon für christliche Ikonographie* Bd. 3. Hrsg. Engelbert HIRSCHBAUM SJ, Freiburg, 154–210

- 1984 Marienverehrung und bildende Kunst. In: BEINERT, Wolfgang – PETRI, Heinrich (Hrsg.) *Handbuch der Marienkunde*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 559–621
- LOUBET, Christian
1977 Ex-voto de Notre-Dame D'oroa en Piémont (XVI–XX siècles). Images d'une dévotion populaire. *Revue régionale d'ethnologie* 1977. 213–246
- MORGAN, David
1998 *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*. University of California Press Berkeley, Los Angeles, London.
- OLEDZSKI, Jacek
1967 Wota srebrne. *Polska sztuka Ludowa*, R. XXI. Nr. 2. 67–92.
- PÖTZL, Walter
1985 Die reale Welt der Votanten. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 96–109
- PUSZTAI, Bertalan
1998 Egy kárpátaljai szentképfestő, Smajda István [István Smajda, ein Maler von heiligen Bilder in Subkarpathia]. In: BARNA, Gábor (Hg.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei. Néprajzi Tanszék – Néprajzi Társaság, Szeged–Budapest*, 125–148.
- RETTENBECK, LENZ
1954 Heilige Gestalten im Votivbild. Sonderdruck aus *Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz*. Wien
- ROH, Julianne
1957 *Ich hab wunderbare Hilferlangt. Votivbilder*. Verlag F. Bruckmann, München
- ROOS, Martin
1998 *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas*. Band I. Schnell & Steiner, Regensburg.
- RÖHRICH, Lutz
1999 Weg. In: *Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten*. 4. Auflage Band 5. Herder-Spektrum, Freiburg, 1703–1705.
- SAMITSCH, Bernhard–STEINBÖCK, Michaela
1996 Letzter Ausweg Maria. Die Mariazeller Votivbilder im kulturhistorischen Vergleich. In EBERHART Helmut–FELL Heidelinde (Hrsg.) *Mari-azell. Schatz und Schicksal*. Steirische Landesausstellung. Graz, 219–239
- SAN ROMAN, Ma del Carmen Medina.
2001 *Los exvotos del santuario del Nuestra Senora de Consolación de Utrera*. Utrera.
- SCHARFE, Martin
1990 Zwei-wege-bilder. Volkskundliche aspekte evangelischer Bildfrömmigkeit. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*. 123–144.
- SZILÁRDFY, Zoltán
1989 „Variációk egy barokk témára”. Ikonográfiai kutatás [Variationen zu einem barocken Thema. Ikonographische Forschung]. *Ars Decorativa*. Az Iparművészeti Múzeum és a Hopp Ferenc Keletázsiai Művészeti Múzeum Évkönyve 9. 61–93.

TÜSKÉS, GÁBOR

- 1993 *Búcsújárások a barokk kori Magyarországon a mirákulumiradalom tükrében.*
(Wallfahrten im barocken Ungarn im Spiegel der Mirakelliteratur)
Akadémiai Kiadó, Budapest,

V. J. (VARGA JÁNOS)

- 1871 A búcsújárások és magyar népünk (Wallfahrten und unser ungarisches
Volk) I-III. *Vasárnapi Újság* 342–344, 355–356, 367–368.

WIEBEL-FANDERL, OLIVA

- 1993 *Religion als Heimat?* Böhlau Verlag, Wien



Abb. 1. Votivbildergalerie in Maria-Radna



Abb. 2. Betende Familie, 1858

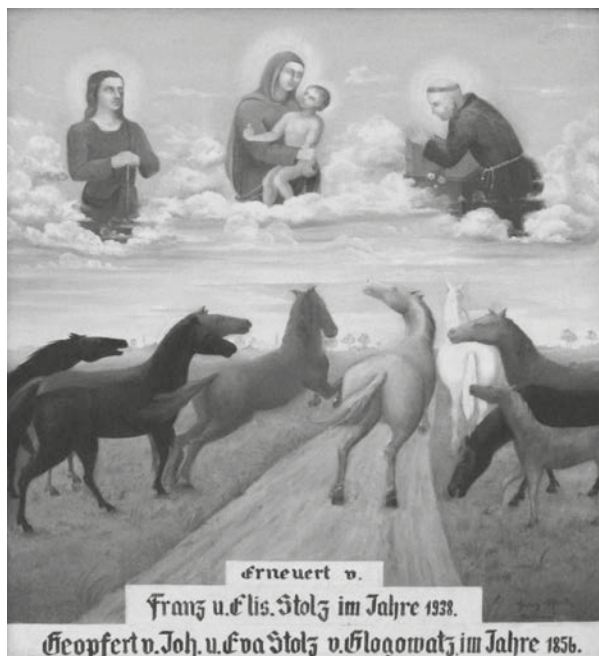


Abb. 3. Hl. Maria, Hl. Wendelin und Hl. Antonius von Padua als Helfer in Tierhaltung, 1856–1938



Abb. 4. Hl. Wendelin, Schutzpatron der Bauer, Neubanat, 1888



Abb. 5. Rettung aus einem Brunnen



Abb. 6. Hl. Maria und der Schutzengel
helfen dem kranken Kind



Abb. 7. Rettung aus dem Feuergefahr



Abb. 8. Traktorunfall

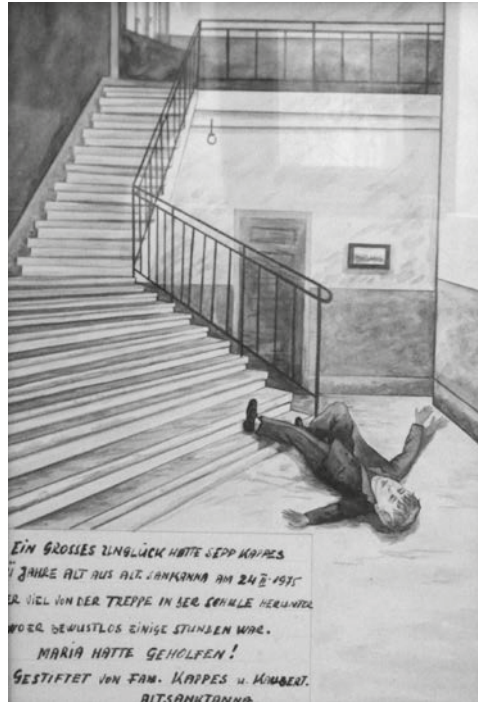


Abb. 9. Unfall in der Schule

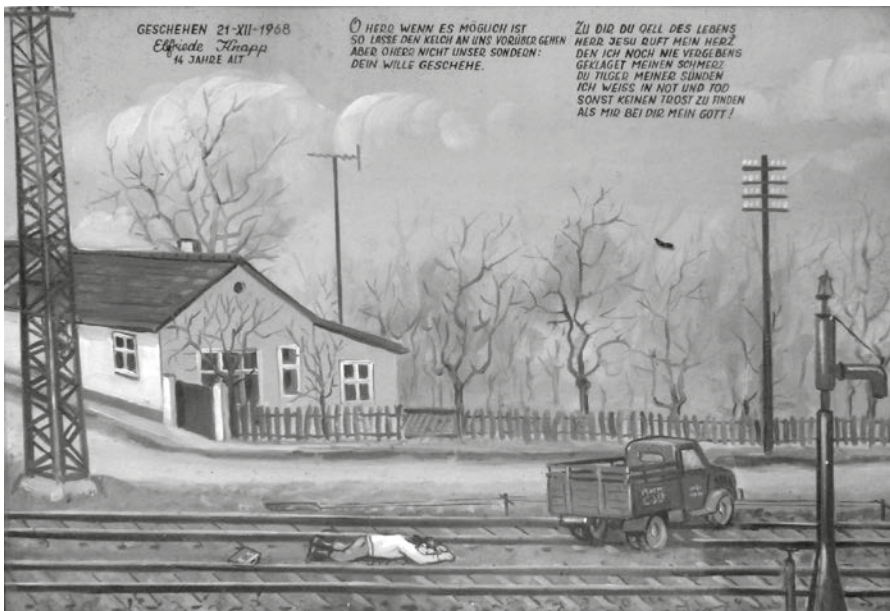


Abb. 10. Autounfall



Abb. 11. Autounfall, Hl. Maria und die Schutzengel helfen



Abb. 12. Pferdeunfall im Winter

CONFRATERNITIES
BRUDERSCHAFTEN

A RELIGIOUS SOCIETY IN THE BAROQUE AGE: SCAPULAR CONFRATERNITY IN BARKA

The Research Work

In August 1983, together with staff and students of the Department of Ethnology at the Lajos Kossuth University, Debrecen, I carried out ethnological fieldwork in the vicinity of Rozsnyó (today Rožnava, Slovakia), in the Hungarian villages of the picturesque Csermosnya Valley. We were accommodated in Lucska (Lučka), and from this base we went to Barka (Bôrka), Kiskovácsvágás (Kováčová), Dernő (Drnava), Hárskút (Lipovnik) and Krasznahorka-Várhosszúrét (Krásnahorská Dlhá Lúka). I conducted interviews on the subject of pilgrimages and the traditions of local pilgrim feasts, mainly in Hárskút near Lucska, in Krasznahorka-Várhosszúrét and Barka, and observed the old religious objects in the churches and private houses. This was when I first came into contact with the Scapular Confraternity¹ operating in Barka from the 18th century and still living, and I began a lengthy research on the life and operation of the society. It was on this occasion that, with the permission of the parish priest György Taliga, I was able to copy the manuscript of János Tóth on the history of the society.²

However, I knew the society from the earlier research of Sándor Bálint. In August 1940 the Institute of Regional and Folk Research attached to the Department of Ethnology at the Budapest University organised fieldwork based in Dernő for complex research on the Csermosnya Valley inhabited by Hungarians in Upper Hungary which had been liberated in 1938 from 20 years of Czechoslovak occupation. According to the *Workbook of the Dernő group of the Institute of Regional and Folk Research*³ sociographers, musicologists, ethnologists, doctors, lawyers, priests and others took part in the research.

The group began the work on August 7, 1940 and finished on August 25, 1940. The participants generally wrote regular brief daily summaries of their research, noting the place, the subject and in cases giving brief findings. The entries in the workbook indicate that Sándor Bálint did not take part in the research for the

1 GALAVICS 1992. 66. Here Géza Galavics stresses that we can expect a better knowledge of elements of the pilgrimage in the Baroque age mainly from research on societies active in the organisation of pilgrimages, like that in Barka which is unmatched in the richness of its past, and from analysis of their operation.

2 I owe a debt of gratitude to György Taliga, who is no longer alive, for the far-reaching support he gave to my research, and to my informants, in particular Imre Bernát and his wife who shared their time and knowledge with me.

3 Hungarian Museum of Ethnography. Ethnological Data Collection. Ibolya Forrai drew my attention to the Workbook and I take this opportunity to thank her.

whole period. He must have left on August 17th as there are no more entries by him after that date. The lines he wrote in the workbook on five occasions reveal how he spent his ten days there:

"Aug. 7, 1940. Sándor Bálint a.m. gathering information in the church and cemetery. Visit to a woman who leads prayer in the church. Afternoon excursion to Hárskút. Hunting for traces of the old pilgrimage cult."

"Aug. 8. Sándor Bálint visit to the oldest man in the village who talked about the old folkways."

"Aug. 10. Sándor Bálint and János Iván⁴ full-day excursion to Kiskovácsvágás. Lucska, Barka. Mainly to the churches, folk cults, folk sayings were examined."

"Aug. 11. Sándor Bálint I spoke to the people of the village about the intentions of our group – there were also recitals and peasant songs performed at the impromptu meeting. Aug. 12. I observed cult objects in the churches on the excursion to Rozsnyó and Krasznahorka. Aug. 13. I collected folk traditions linked to the church year in Dernő. Aug. 14. I looked for pilgrimage traditions in Hárskút. Aug. 15. copying."

"Aug. 16. Friday. Full-day excursion to Körtvélyes and Szádalmás. Research on the theme of religious ethnology. Sándor Bálint."⁵

In his article *Kultusznyomok Rozsnyó vidékén* [Traces of Cult in the Rozsnyó area] written almost immediately after the field research, Sándor Bálint examined the historical strata of rural religious life and the traces of cults corresponding to the piety and spirituality of different historical periods. Concerning the centuries of the modern age he made special mention of the Jesuit Baroque cult of the Blessed Lady of the Snows and the Virgin Mother of Pócs and noted that, according to his research, "another very typical trend of the Catholic Baroque, Carmelite piety" also contributed to this.⁶ "The Carmelites spread ... veneration of Our Lady of Mount Carmel and the scapular. Our Lady of the Scapular is especially popular because of the great spiritual privileges associated with it (Bulla Sabbathi⁷). In Barka, in the vicinity of Rozsnyó a separate pilgrimage cult arose as the local veneration of Our Lady of Mount Carmel. In his fervour for Mary, János Valassik, parish priest of Barka, approached Fr. Anaklétus, prior of the Buda Carmelites, requesting permission to organise a confraternity in Barka as a branch of the archconfraternity in Buda, which had been raised to the status of chief society by Pope Clement XIII in 1759. The confraternity still has members today in

⁴ Entry in János Iván's own hand.

⁵ *Táj- és Népkutató Intézet dernői csoportjának munkanaploja*. [Workbook of the Dernő group of the Institute of Regional and Folk Research] Hungarian Museum of Ethnography, Collection of Ethnological data 7735. passim

⁶ Bálint 1943. 92.

⁷ According to the Sabbatine privilege of the Bulla Sabbathi or Bulla Sabbatina (1322), "the Virgin Mother promised that she will free all those who wear the scapular in a worthy way from purgatory on the first sabbath after their death. Its authenticity was much debated in the 17th century because the original was not found. In 1613 Pope Paul V approved the privileges with certain reservations. However, Pope Clement X recognised it as authentic in 1673." BÁLINT 1977. II. 127, note 1. On the Carmelite Order and the pilgrim feast privileges of societies associated with the Carmelite Order, see also: AMORT 1735. 141–147, especially 144–145.

distant places; large numbers of Catholic Hungarians from Mezőkövesd, Kassa (Košice), the Bodva and Torna valleys in the region of Miskolc, as well as Slovaks and Germans from far away who come to take the scapular on pilgrim feast days."⁸

In his summary work on the veneration of Mary in Hungary, Ágoston Balogh does not mention the society in the chapter dealing with the Marian societies and in particular with the scapular confraternities, even though the society also operated in the 1860s and 1870s.⁹ The Scapular Confraternity in Barka is also absent from the work of Gábor Tüskés and Éva Knapp on religious societies in the Baroque age in Hungary.¹⁰

It is only from the manuscript work of János Tóth published here that we can learn about the early history of the Scapular Confraternity in Barka, the first fifty years of the society. (Fig. 1.)

Confraternities

According to canon law, the *confraternities* are church societies formed for the exercise of some act of piety or Christian love, and also to enhance the splendour of public religious services (through special devotions, masses, processions, pilgrimages).¹¹ The latter function, that is, the forms of participation in religious services, was regulated by the canons of ecclesiastical law, making it obligatory for the confraternities to participate as bodies in public processions.¹² Canon law speaks of an archconfraternity if the confraternity groups similar societies which share in the privileges of the archconfraternity. However, canon law officially recognises only those societies which meet two criteria: 1) they serve to enhance the splendour of public services, 2) they were established by the church. The latter is important because their establishment or dissolution depends not on the decision of the members but on a ruling of the church authority.

Naturally, there have been and still are numerous other religious societies which are judged differently under canon law. These include the *tertiary orders* linked to the monastic orders. The canon law revised in 1983 renounces the earlier categorisation (tertiary order, confraternity, devotional society) and uses only two categories: public, that is, church and private associations or societies.¹³

8 BÁLINT 1943. 92.

9 BALOGH 1872. 339–342.

10 TÜSKÉS – KNAPP 1992.

11 BANGHA 1931. I. 350.

12 HÖFER – RAHNER 1958. 719–720.

13 ERDŐ 1986. 298–311. canon

The Scapular and its Confraternity

The scapular is a broad strip of cloth worn over the chest and the back as part of the habit of a few monastic orders (Carmelites, Benedictines, Dominicans). The scapular worn by laypersons is a miniature form of this, consisting of two squares of cloth attached by two ribbons over the shoulders.¹⁴ The image of Our Lady of Mount Carmel printed on cotton fabric was generally sewn onto the squares.¹⁵ Wearing of the scapular is associated with the Sabbatine Bull privilege (Bulla Sabbathi or Bulla Sabbathina), the legendary tradition that Mary promised to help persons who wore the scapular out of purgatory and into heavenly salvation on the first Saturday after their death.¹⁶ The Sabbatine Bull was the subject of dispute for centuries even within the church.¹⁷

In Barka the veneration of Our Lady of Mount Carmel and the pilgrimage of the Scapular Confraternity arose and took root as a result of efforts by János Valassik, a priest in the village in the mid-18th century.¹⁸ The foundation of the confraternity is fully in line with the aspirations of the Catholic church in the mid-18th century. Secular priests began to appear in the first half of the 18th century as organisers of confraternities. There may have been various reasons for their action.¹⁹ The main reasons for the establishment of the Scapular Confraternity in Barka were probably the desire to strengthen the process of recatholicisation and to consolidate the position of Catholics in a mixed denominational environment (Calvinists and Catholics). Naturally, the controlling role of the parish priests also grew through the confraternity. However, in his overview of the history of the confraternity, János Valassik himself does not mention this factor. He only remarks that “the Carmelites ... through their appointed representatives, such as the parish priests” could establish confraternities.²⁰

The society formed by wearers of the scapular joined the archconfraternity of the Carmelites in Buda “because Congregations of this kind had to be set up according to the mediation, guidance and instruction of this order”.²¹ In this way it could share in the pilgrim feast privileges of the archconfraternity. The Latin

14 EGBERS 1994. 184–185.

15 The Barka confraternity had printing blocks for three different engraved images. See TÓTH 1809. (113.)

16 The book of miracles printed in the Buda-Krisztinaváros place of pilgrimage (1755) recommends that its readers join the scapular confraternity for this reason. TÜSKÉS 1993. 176.

17 AMORT 1735. 141–147, especially 146–147.

18 BÁLINT 1943. 92; BARNA 1984. 45. This is also confirmed by research by Gábor Tüskés. Tüskés 1993. 176.

19 Among the reasons Gábor Tüskés and Éva Knapp mention the following: 1. unsatisfactory functioning of the already existing societies, 2. reinforcement of the process of recatholicisation, 3. strengthening the position of the Catholic Church which was in the minority at that time, 4. recognition of the financial possibilities, 5. and finally, involvement in the confraternity of social groups which had hitherto been left out of the confraternities. TÜSKÉS – KNAPP 1992. 20.

20 TÓTH 1809. (10.)

21 TÓTH 1809. (20.) The document confirming admission into the archconfraternity in Buda can be read in the history of the confraternity.

ritual for imposition of the scapular described in the manuscript was used in the Carmelite Order right up until the Second Vatican Council.²²

Because of the appeal of their indulgences (mainly with the Bulla Sabbatina), the scapular confraternities were the most popular of the 18th century Marian societies.²³ Gábor Tüskés and Éva Knapp stress as the general reason for their popularity that wearers of the scapular do not suffer damnation, the imposition of the scapular is an impressive ceremony, and the obligations of the members of the confraternity are not onerous: they are required only to say the prescribed prayers and to fast on Wednesdays.²⁴ In his history of the confraternity, János Tóth makes numerous references to two authors (József Telek OFM and Goldsperger?),²⁵ whose works he used on the subject of the Carmelites, the Scapular Confraternity and Marian devotion.

Functioning of the Scapular Confraternity in Barka

In this way in the mid-1700s János Valassik, parish priest in Barka approached the Scapular Confraternity in Buda of the Discalced Carmelites, seeking their permission to set up a scapular society in Barka too. In that age the permission of the territorially competent church authority, the episcopacy or monastic order was always sought for the establishment of societies.²⁶ In this respect, János Valassik acted as required by the church and the rules. His aim, of course, was not to respect the rules but, by following the proper procedure for establishment, to benefit from all the spiritual privileges that the Buda scapular confraternity, as an archconfraternity, already enjoyed through the papal permission.

But János Valassik wanted to be not “only a passing affiliate” of the archconfraternity in Buda, he wanted to set up an autonomous, independent “permanently existing Parent Society”. He was supported in this by József Szentilónay, vicar general of Esztergom, who approached his priests in a circular letter in October 1758 with the encouragement that those in their parish who “wish to set up a Group /:confraternitatem:/” or to gain indulgence, should make the request through him.²⁷ János Valassik therefore informed him that “we are desirous to bring the Congregation of the Carmelite Order” into the parish. Szentilónay wrote to Pope Clement XIII, who issued a bull on the 7th day of the month of

22 MANUALE 1949. 222–227. The text used in the ceremony today in the Carmelite Order differs substantially from this. Cf.: SKAPULÁRÉ 2001. 17–22.

23 TÜSKÉS – KNAPP 1992. 16.

24 TÜSKÉS – KNAPP 1992. 28–29.

25 JÓZSEF TELEK (1716–1772) was a popular Franciscan preacher. His books of sermons (Tizenkét-tsilaagú korona [Crown with Twelve Stars], BUDA, 1769; Coronae Marianae II. Vác, 1772.) were reissued a number of times. Cf. SZINNYEI CD-ROM edition. We do not even know Goldsperger's first name. He is not quoted in Szinnyei's bibliographical work. All that we know about him, from János Tóth's manuscript, is that he was a parish priest in Domanita.

26 TÜSKÉS – KNAPP 1992. 23.

27 TÓTH 1809. (21).

Saint George (April 7), 1759 in which he “authorises, reinforces and perpetuates” the confraternity.²⁸ The papal authorisation was sent from Rome to Nagyszombat and forwarded from there by József Szentilonay to Barka, enquiring what feast the confraternity wished. He confirmed the papal bull and the requested feasts and forwarded all the material to Barka on September 19, 1759.²⁹ In this way the society in Barka broke away from the archconfraternity in Buda and through the authorisation and approval of Pope Clement XIII became an archconfraternity itself.

It was the duty of members enrolled to wear the scapular, to say the prescribed prayers, to fast on Wednesdays, preserve chastity according to their state in life³⁰ and to give alms.³¹ The indulgence privileges awarded by Clement XIII were extended in 1804 by Pope Pius VII also to deceased members of the Barka confraternity.³² For example for the day on which they took on the scapular, after confession, communion and saying the prayers intended by the church the members could gain plenary indulgence. On the other feast days of the place of pilgrimage – Candlemas, the feast days of Saint John of Nepomuk and Saint Joachim – by observing the above requirements indulgence could be obtained for seven or forty days, while a visit to the church in Barka brought sixty days of indulgence. Members could also gain full indulgence on their death bed.

The rules of the Scapular Confraternity regulate in detail the holding of pilgrim feasts. It is recommended to prepare at least 600 scapulars for such a feast. The requirements were the following: on Saturday afternoon the image of the Virgin Mother of the Scapular was put out for veneration and the confraternity’s book was placed on a table in front of it. In the afternoon the litany was held in front of the image. According to the rules, the slips for deceased members had to be sent to Barka. A cross was drawn after their name in the register of the confraternity. The names of the deceased were read at the evening mass said for the salvation of the deceased members. The Sunday festive services began with mass at 5 a.m. Sermons were preached in Hungarian, German and Slovak in the morning masses. This ensured the equality of the different language groups in the Latin liturgies. In addition to the main feast, the place of pilgrimage also held similar services on other feast days.³³

The names of the confraternity members were inscribed in the register of the confraternity (*album confraternitatis*³⁴); at first this was kept in alphabetical order, but later they changed to the registration of applicants by year. The title-page of the register bears the Latin inscription: *Pro notitia Domini Directionis. Nomina*

28 TÓTH 1809. (22).

29 TÓTH 1809. (34).

30 To observe the 6th and 9th commandments.

31 TÓTH 1809. (54–71). Among the prayers are mentioned the little office of Mary (*Officium Marianum*) and the lauds of Mary which could, if necessary, be replaced by saying the Lord’s Prayer and Hail Mary. On the office and the lauds of Mary, see: BAUMEISTER 1992, VÉRBÉNYI – ARATÓ 2001. 157, 225–226.

32 TÓTH 1809. (36–44).

33 On pilgrim feasts in Barka today, see: BARNÁ 1984, KMECZKO 1991.

34 TÓTH 1809. 55.

Confratrum et Consororum indicabit Litera Alphabetica A.v.B. Numerus in primo margine, Annum et diem Mensis, quo quis inscriptus est. † cruenta, Confratris v. Consororis mortem. In 1758, at the time of the establishment of the confraternity, there were applicants who took the scapular only from settlements belonging to the Barka parish: from Barka itself, Lucska and Kovácsi. In 1759 there are already names also from Hárskút, Dernő, Várhosszúrét, Almás (Jablonca), Rozsnyó (Rožnava), Krasznahorkaváralja (Krásnahorské Podhradie), Szilas (Brestovec) and Torna (Turňa nad Bodvou). It can be seen that the fame of the confraternity gradually spread in the region, in Gömör, Torna and Abaúj counties. In 1762 German (manta) residents from Szomolnok (Smolnik) in nearby Szepes County appear for the first time and from then on they enrolled in the Scapular Confraternity in very large numbers and were among the most diligent visitors to Barka and the Barka pilgrim feasts. In 1766 we find Kisbodoló (Budulov), in 1770 Rudnok (Rudnik) and Jánok (Janik), in 1775 Pacsa (Pača) and in 1780 Csécs (Čečejevce). It is no longer possible to discover the reasons for the outstanding numbers of enrolments. Naturally, many things can be explained by the establishment of the new confraternity, the attraction of the indulgence privileges associated with the confraternity and the initial dynamism of the new place of pilgrimage. However, there must have been social causes linked to the place and time for the sudden surge in the number of applicants from particular settlements.³⁵ (Fig. 2–3–4.)

A cause of the popularity in the Baroque age was the spiritual benefit available to members of the confraternity, a subject to which János Tóth devoted a separate chapter in his manuscript. These were: 1. the special patronage of the Blessed Virgin both in life and after death (Sabbatine privilege), 2. the members share in the merits of the Carmelite Order as a whole (prayer, alms, fasting), 3. the many different possibilities for gaining indulgence.³⁶

Between 1783 and 1795 there are hardly any entries in the confraternity register, as a consequence of the policy on the churches of Enlightened Absolutism. The first signs of this appeared earlier, in the reign of Maria Theresa. From 1773, for example, the authorisation of the ruler was required for the establishment of new confraternities. In 1781–1782 Joseph II first dissolved the Franciscan societies and the Franciscan tertiary orders, then in 1784 ordered the dissolution of all societies. However, the most serious restriction was the full confiscation of the property of the societies in 1787–1788. Although these restrictions and bans largely meant the end of the life of the Baroque confraternities, they did not everywhere mean the actual dissolution of the confraternities and the full suspension of their operation. The Scapular Confraternity in Barka also weathered this period somehow. After 1795 the possibility arose of legally reorganising the confraternities.³⁷ The Scapular Confraternity in Barka probably took advantage of this. However, János Tóth makes no mention of these things. It is as though nothing had hap-

35 The period 1721–1770 was the great age in the life of most confraternities. Tüskés – KNAPP 1992. 17.

36 TÓTH 1809. 72–73.

37 Tüskés – KNAPP 1992. 33–34.

pened. He simply notes after the establishment of the archconfraternity in 1759, that in 1803–1804, when the present Barka church was rebuilt, János Zborovszky, parish priest of Barka requested Bishop Ferenc Szanyi that the pope “allow this Confraternity in the new church too”.³⁸ This implies that the Scapular Confraternity had been operating up to that time as well.

From the early 19th century, after 1810 there was again an increase in the number of enrolments. An examination of these shows that distant settlements also joined the Barka confraternity and the Barka pilgrimages. It is only between 1866 and 1884 that there are again no entries. We do not know the reason for this. While in 1866 186 persons enrolled, in 1899 this figure was 357, in 1901 611 and in 1910 427 took on the “blessed scapular”. From then the numbers fluctuated from year to year around 200–300 persons. However, by the second half of the 20th century, in the 1970s and 1980s it dropped to an average of 50 persons a year. Apart from the general causes of secularisation, the atmosphere hostile to the church and religion prevailing in Czechoslovakia must also be mentioned. We have no assessment of the current popularity of the confraternity in Slovakia.

The Pilgrim Feast of Our Lady of Mount Carmel

By projecting the data of the confraternity’s register onto a map we obtain a clear picture of how, through the Scapular Confraternity, the village of Barka gradually grew from a place of pilgrimage of local, parish significance, into one of the most important sacred places, at first mainly of Torna County and then of Abaúj and the more distant Gömör and Borsod Counties.³⁹ This area, forming a largely concentric circle, changed after the borders were redrawn in 1918 and Barka was annexed to Czechoslovakia. It became increasingly difficult to visit Barka from the regions that remained in Hungary, while the national border also influenced the direction of movement in the territories annexed to Czechoslovakia. As a result, in the 20th century the area on which Barka exerted an attraction became a long, narrow band spreading in an East-West direction beside the border and its members included people from Nógrád County as well as the Bodroghöz areas.⁴⁰

The Barka confraternity still preserves the frames and organisational structure shaped in the 18th century. It would appear that the political and socio-economic events of the last century and a half have produced no change here. The parish priest of Barka is always the *director or rector* of the congregation. For many decades the confraternity’s *notary* was the schoolmaster, and the warden was the *curator*. The sacristan of Barka at the same time also acted as *sacristan* in the

38 TÓTH 1809. 35–36.

39 BÁLINT – BARNA 1994. 287–288.

40 BÁLINT – BARNA 1994. 287–288. See also: BARNA 1997. 181.

confraternity. On page 118 of the manuscript the order of pilgrim feast services has been crossed with a pen. This probably indicates a change in the order of services.

Their tasks: the *rector* announces the pilgrimages in time, blesses and distributes the scapulars; the *notary* keeps the book of the congregation, distributes slips, "says the litany on Saturday"; the *curator* purchases the cloth for the scapulars, has them sewn and sells them; the *sacristan* "lights two candles before the small image of the Virgin of the Scapular" "on Saturdays and vigils", Sundays and feast days.⁴¹ It was the task of the curator and the village judge to keep order at the pilgrim feast.⁴² They made sure that the stallholders "do not sell boots, sickles, etc. as in a market". Nowadays there are stalls selling honey-cakes, sweets, toys and fancy goods. The collection, the "purse at the small image of the Virgin Mary", and the candles and wax figures it was the custom to offer were supervised by the *sacristan*.⁴³ According to the regulations governing the pilgrim feast in the 18th–19th centuries, "dancing is forbidden on this day in the inn of the village and on the hill".⁴⁴ The latter observation shows that the local conditions were taken into account when drawing up the regulations.

On the occasion of pilgrim feasts the rules of the Scapular Confraternity were explained.⁴⁵ Enrolment was first stressed, with the reminder that after death the confraternity membership card must be returned to Barka. This was followed by the importance of faithfully wearing the scapular, thirdly, the saying of the prayers associated with it, and fourthly the importance of the Wednesday fast which was not, however, a strict rule. Fifthly they stressed the importance of preserving chastity according to the state in life. The member who observes all these will receive the spiritual benefits of membership in the confraternity: the patronage of the Virgin Mary and various indulgences. The traditional conditions for gaining indulgence are confession and communion, saying prayers for the advancement of the church and the unity of Christendom. Indulgence can also be obtained on the occasion of funerals. At pilgrim feasts sermons were preached in three languages: Hungarian, German and Slovak.

With the establishment of the confraternity, János Valassik wanted to mobilise people by introducing a new type of piety and so unite the different ethnic groups living in the area, and the whole society regardless of sex, social status or age. As we see it, this means that the aim of the Scapular Confraternity was shaping a distinctive way of collective thinking, representing the unity of the living and the dead and praying for others, that is, the creation of a virtual community.⁴⁶

41 TóTH 1809. 50.

42 TóTH 1809. 121.

43 TóTH 1809. 122. The remark refers to wax offerings made in the late 18th century. See also: BARNA 1987.

44 TóTH 1809. 122.

45 TóTH 1809. 125–132.

46 TURNER 1997, TüSKÉS – KNAPP 1992. 31–32.

Image of Our Lady of Mount Carmel in Barka

In his history of the confraternity János Tóth mentions a “little image of the Virgin Mary”, but we know nothing more about it. There are two images of Mary in the Barka parish church today: Our Lady of Mount Carmel on the main altar and a copy of the devotional image of the Virgin Mother of Pócs on the side altar.⁴⁷ This, however, is actually “the composition of the Queen of the Rosary, the Pompeii devotional image, widespread throughout the world at that time. The Madonna occupies a position in the centre and in place of rosary beads, has the infant hand out the scapular, together with Saint Simon Stock and Saint Teresa of Avila, who have taken the places of Saint Dominic and Saint Katherine of Siena in the new composition.”⁴⁸ (Fig. 5–6.)

The legend known in the villages of the district is probably associated with this image. According to this, a man called Kuchta spent three years on a journey to Rome for the image. It was first taken to Lucska, but the next day it flew to a chestnut tree in Barka which stood on the site of the present altar. They returned the image three times and it flew back three times. Then they enlarged the small chapel that was already there so that the devotional image could be brought into the church.⁴⁹ Such a case, where the person venerated, in this case Mary, herself designated the place for her pilgrim cult, thereby legitimising it, is a quite frequent motif in the legends on the origin of places of pilgrimage.⁵⁰ There is no mention of the legend in the history of the confraternity.⁵¹ János Tóth describes the regulation for pilgrim feast days at the time of establishment: “a table covered with a cloth is put out, the small image of the Virgin Mary of the Scapular and the book of the congregation [Album Congraternitatis] are placed on this”.⁵² However, we do not know with certainty the size or identity of this “little image” in the 18th century. Although the legend of Our Lady of Mount Carmel is still very much alive and is found in many variants in the Hungarian settlements of the Csermosnya Valley, the pilgrims do not regard it as a devotional image associated with miracles and answered prayers. The driving force of the pilgrimages to Barka from 1759 was and still is the Scapular Confraternity reinforced with indulgence privileges.

In his manuscript János Tóth mentions the image of the “Virgin Mary of the Scapular” in connection with the scapular.⁵³ He speaks of three different copper

47 Zoltán Szilárdfy points out that a change occurred in the mid-18th century in the iconography of Our Lady of Mount Carmel. The portrayal of the Virgin Mother of the Scapular was adapted as an altar painting.

48 SZILÁRDFY 1993. 57.

49 Narrated by Mrs Imre Bernát, 1983.

50 BÁLINT – BARNÁ 1994. 263–264. This motif is known from the nearby village of Uhorna, as well as from Mátraverebély (Nógrád County) and Segesd (Somogy County).

51 One possible interpretation is that the legend evokes the memory of the journeys to Rome required to obtain papal approval for the confraternity. This could explain the similarity between the scheme of the main altar painting in Barka and the devotional image of Pompeii.

52 TÓTH 1809. 115.

53 See note 15.

engraved printing blocks used to print the images on the scapulars. However, I did not see these during my research in Barka.

According to recollections, the image of the Mary of Pócs was in the church until the 1970s, hanging on the wall opposite the sacristy.⁵⁴ The parish priest at that time⁵⁵ had the side altar made and the painting was placed on it later. In the 1980s, on the feast of Our Lady of Mount Carmel, this image was taken out and placed on the outdoor altar set up behind the church. The Latin inscription on the back of the painting reads: *Curant / 1792 / D. Gab. Strohamer Director / Catharina Griner Posta Magister / Filia ejus Anna / Juliana Lázár Cameraria Episcopale.*⁵⁶

* * *

János Tóth, director of the confraternity at the time, in 1809 set down the history of the first fifty years of the Scapular Confraternity in Barka, the organising activity of the founder János Valassik, the operating practice of the society and its pilgrim feasts in the early 19th century. He also records in the manuscript the authorisations to organise the society and indulgences obtained. The strongly practice-oriented approach adopted in the manuscript suggests that János Tóth, taking advantage of the 50th anniversary, wanted to strengthen and confirm the operation of the Scapular Confraternity after the restrictions imposed by Joseph II, and also wanted to provide his successors with a guide to the practical organisation of the society and its feasts. With the anniversary he linked it to time and place and did, in fact, reinforce historical memory and everyday practice. In the 1980s I took part several times in the pilgrim feast held in Barka on the day of Our Lady of Mount Carmel. Each of the events took place within frames similar to those we have seen in the history of the confraternity written by János Tóth. The Scapular Confraternity in Barka is still alive.

54 Tradition holds that the image came to Barka from the Jesuit church in Rozsnyó. It was painted after an engraving. This shows the devotional image of Mary of Pócs above the Pócs church. Groups of pilgrims approach the church from two directions.

55 Pál Oravecz, at present (2001) parish priest at Torna.

56 The inscription was copied from the original writing. The engraving on which the painting is based can be found in the work written by Pál Esterházy (Eszterás) on devotional images of Mary in Hungary, and also in a forerunner of popular literature: *Négy új istenes ének a Szűz Máriához Kisasszony napjára és más napokra*. [Four new sacred songs to the Virgin Mary for the birthday of the Blessed Virgin Mary and other days] Bagó Márton és fiai, Budán, 1875.

LITERATURE

AMORT, Eusebius

- 1735 *De origine, progressu, valore, et fructu indulgentiarum, nec non de dispositionibus ad eas lucrandas requisitis, accurata notitia historica, dogmatica, polemica, critica*. Augustae Vindelicorum et Graecii.

BALOGH, Augustinus Florianus

- 1872 *Beatissima Virgo Mater Dei qua Regina et Patrona Hungariorum*. Agriae.

BÁLINT, Sándor

- 1943 Kultusznyomok Rozsnyó vidékén [Traces of a Cult in the Area of Rozsnyó]. In: *Sacra Hungaria*. Budapest, 87–95.

BÁLINT, Sándor – BARNÁ, Gábor

- 1994 Búcsújáró magyarok [Hungarians on Pilgrimage]. Szent István Társulat, Budapest.

BANGHA, Béla

- 1931 *Katolikus lexikon I.* [Catholic Lexicon]. Budapest.

BARNÁ, Gábor

- 1984 Kultuszhelyek Gömörben [Cult Places in Gömör County]. *Borsodi Művelődés* IX. évf. 1. szám 43–46.

- 1987 Fogadalmi tárgyak (offerek) magyar búcsújáróhelyeken [Offerings Made in Hungarian Places of Pilgrimage]. *Agria XIII*. Az Egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve, Eger, 367–380.

- 1997 Grenzen und Wallfahrt. Die Rolle der Wallfahrtsorte in der Alltagsreligiosität. In: *Evropský kulturní prostor – jednota v rozmanitosti. Europäische Kulturraum – Einheit in Vielfalt*. Josef VAŘEKA, Marketa HOLUBOVÁ, Lydia PETRÁŇOVÁ (eds) Praha, 1997. 171–185.

BAUMEISTER, Franz

- 1992 Offizium marianum. BÄUMER, Remigius – SCHEFFCZYK, Leo (Hg.) *Marienlexikon* 4. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 681.

BÄUMER, Remigius – SCHEFFCZYK, Leo (Hg.)

- 1988–1994 *Marienlexikon* 1–6. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien.

EGBERS, Silke

- 1994 Skapulier. *Marienlexikon* Band 6. EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien, 184–185.

ERDŐ, Péter

- 1986 *Az egyházi törvénykönyv* [Canon law]. Szent István Társulat, Budapest.

GALAVICS Géza

- 1992 Főúri búcsújárás a XVII. században. A búcsújárás mint a néprajz és a művészettörténet közös kutatási feladata [Aristocratic pilgrimage in the 17th century. The pilgrimage as a theme for joint research by ethnology and art history.]. In: MOHAY, Tamás (ed.) *Közelítések. Néprajzi, történeti, antropológiai tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára* [Approaches.

Ethnological, Historical, Anthropological Studies for Tamás Hofer's 60th birthday]. Debrecen, 1992. 65–69.

HÖFER, JOSEPH – RAHNER, KARL (eds.)

1958 *Lexikon für Theologie und Kirche II*. Freiburg i.Br.

KMECZKO Mihály

1991 Búcsújárás az 1930-as években a csereháti Buzitáról Barkára [Pilgrimages in the 1930s from Buzita in the Cserehát Hills to Barka]. *Honismeret* 1994/4. 24–27.

Manuale

1949 *Manuale seu Rituale Carmelitanum ad usum fratrum Ordinis Discalceatorum Beatissimae V. Mariae de Monte Carmelo emendatum, illustratum ac ampliatus decreta Sanctae Sedis et antiquam ordinis consuetudinem*. Parisiis, Tornaci, Romae.

Ószövetségi Szentírás

é.n. (1930) Ószövetségi Szentírás [The Old Testament]a vulgata szerint Káldi György S.J. fordítása nyomán, tekintettel az eredeti szövegre, átdolgozta, bevezetésekkel és jegyzetekkel ellátta a Szent István Társulat Szentírás-bizottsága. I-II. Szent István Társulat, Budapest.

Skapuláré

2001 *Skapuláré 750 év*. Sarutlan Kármelita Rendtartomány 1251–2001 [750 years of the Scapular. Province of the Discalced Carmelites 1251–2001]. Budapest.

SZILÁRDFY, ZOLTÁN

1993 A Kármelhegyi Boldogasszony ikonográfiája. Szerzetesek az Alföldön – kármeliták Kunszentmártonban. *Várostörténeti és néprajzi tanulmányok 1* [Iconography of Our Lady of Mount Carmel. Monks on the Hungarian Great Plain – Carmelites in Kunszentmárton. Town history and ethnological studies]. Ed. BARNA, GÁBOR. Kunszentmárton, 55–66.

SZINNYEI, JÓZSEF

é.n. (n.d.) Magyar írók élete és munkái [Works and Life of Hungarian Writers]. CD-ROM Edition

TELEK, JÓZSEF

1769 XII Csillagu Korona. Az Isten szerelmes Sz. Anyának a makula nélkül fogantatott Sz. Máriának 12 Ünnepeire Prédikátziók [Crown of XII Stars. Sermons for the 12 Feasts of the Immaculate Virgin Mary, Beloved Mother of God]. Budán 1769. (ill.Vác, 1772.)

TURNER, VICTOR

1997 Liminalitás és communitas [Liminality and communitas]. In: ZENTAI Violetta (ed.) *Politikai antropológia* [Political anthropology]. Osiris Kiadó-Láthatatlan Kollégium, Budapest, 51–63.

TÜSKÉS, GÁBOR

1993 Búcsújárás a barokk kori Magyarországon a mirákulumirodalom tükrében [Pilgrimages in the Baroque age in Hungary as reflected in the "miraculum" literature]. Akadémiai Kiadó, Budapest.

TÜSKÉS, Gábor – KNAPP, Éva

- 1992 Vallásos társulatok Magyarországon a 17–18. században [Religious confraternities in Hungary in the 17th–18th century]. *Néprajzi Látóhatár* I. évf. 3–No. 4. 8–36.

VERBÉNYI, István – ARATÓ, Miklós

- 2001 *Liturgikus lexikon* [Liturgical lexicon]. 2. bővített kiadás. Szent István Társulat. Budapest.

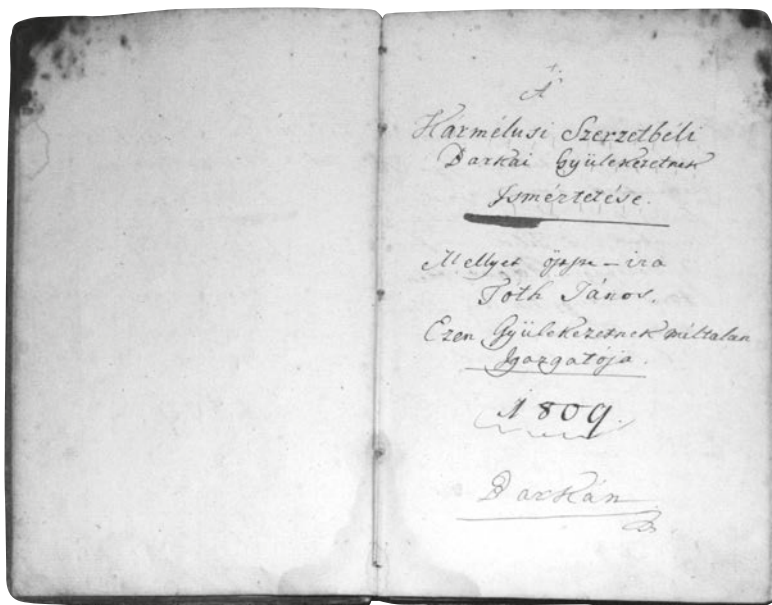


Fig. 1. History of the first 50 years of the Archconfraternity, written by János Tóth, 1809

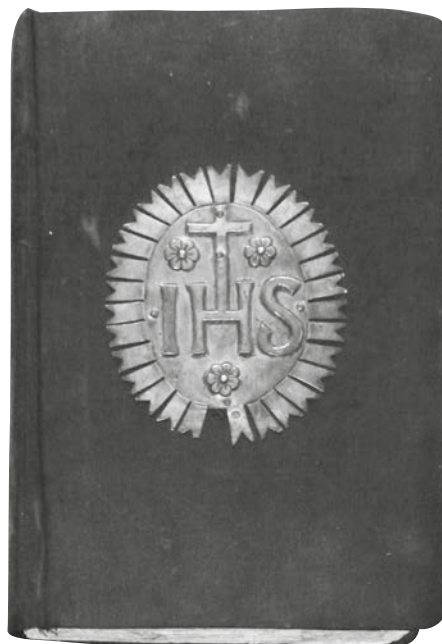


Fig. 2. Book of Scapular Archconfraternity

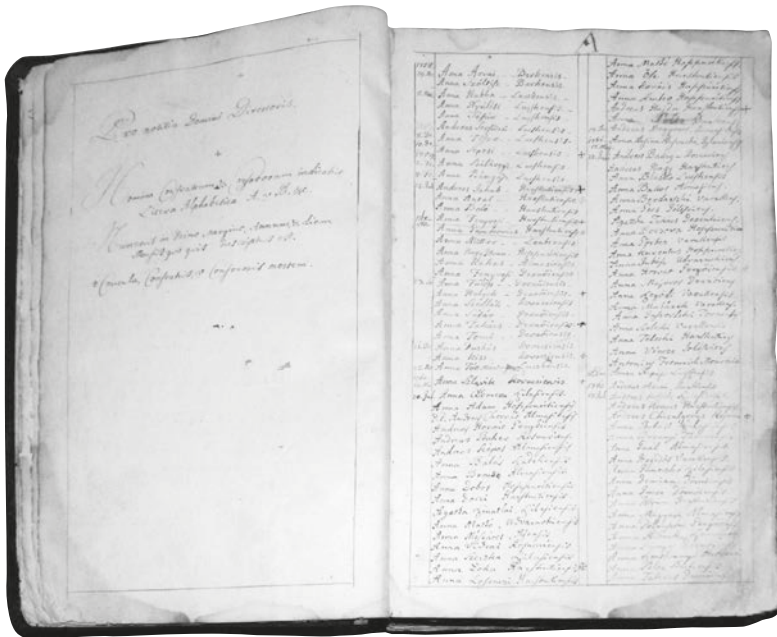


Fig. 3. List of names in the Archconfraternity registration book

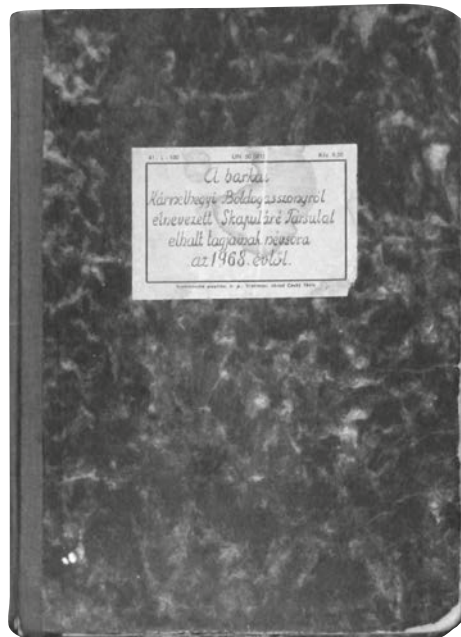


Fig. 4. List of deceased members of the Archconfraternity since 1968



Fig. 5. Main altar in the church,
Barka, 2012



Fig. 6. Our Lady of Mount Carmel
with the Scapular

RELIGIOUS CONFRATERNITIES IN THE SERVICE OF GOD AND THE COMMUNITY

The Example of the Candle-Bearers' Confraternity

In all ages piety has played an important and prominent role extending beyond the frames of individual life and also exceeding the limits of religious life in the narrower sense. Its influence can be discovered in such institutions of social life, not specifically religious in character, as the *societies* and *confraternities* organised of various grounds.¹ This is true even for forms of association of a specifically economic character, intended to organise production and protect interests, such as the guilds of the past, as they existed in Hungary up to 1872.² The association operating in agriculture, especially among vine-growers, were of a similar character.

The various associations, especially those of a religious character have not been given the attention due to their significance and size, in the literature of either ethnology, history or sociology.³ Likewise, very little is known about the forms of association that accompanied the development of the middle class in the 19th-20th centuries. These arose not only on a denominational basis - and in fact they emerged in an increasingly secularised society - and preserved ever fewer features of the religious character of the bodies mentioned above. In this period too, associations of a specifically religious nature were also formed and the late 19th century and early years of the 20th century were the high point of religious associations in the towns, market towns and even the villages: the prayer confraternities, choruses and even funeral societies.⁴ The devotional movements which arose in the 19th century also developed forms of association best suiting their purposes. Prayer confraternities were formed, such as *the Heart of Jesus*, *the Confraternity of Defenders of the Holy Name of Jesus*, *the Confraternity of the Immaculate Conception*, *the confraternity of the Lining Spiritual Rosary*,⁵ and the mission society formed to support Christians living under Turkish (Islamic) rule. These obviously built on the earlier confraternities and the examples of other contemporary organisations. Pilgrims, for example, organised into confraternities in the second half of the last century on recognisably Baroque foundations.⁶

1 BECK 1990. 51.

2 PÁSZTOR 1940, GERENDÁS 1943, BARNA 1982. 329-341.

3 ERDÉSZ 1957, BARTHA 1972, ÉGETŐ 1993.

4 PÁSZTOR 1940, BÁLINT 1974, 1983, LÉNÁRT 1974, LÉNÁRT 1975, KECSKÉS 1995.

5 BARNA 1992.

6 BÁLINT-BARNA 1994. 284-288.

I would like to show the functioning of the religious confraternities mainly through the example of one such organisation. The *Candle-bearers' Confraternity* of Tállya in the Tokaj-Hegyalja district⁷ was one of the societies whose roots reached back to the 18th century, the century of the Baroque in Hungary.⁸ A variety of written sources concerning the history of the confraternity are available. 1.) The so-called "Book of the Dead" containing the names of deceased members of the confraternity. This source from the end of the last century has preserved a general outline of the confraternity. 2.) The minutes of the confraternity meetings, kept from 1929 up to the present. 3.) The third important group of sources consists of documents that originated from the everyday operation of the confraternity: invitations to general assemblies, rosters for liturgical service, sheets for the collection of donations, receipts, etc.⁹ Concerning the recent past and present I am able to draw on my observations and interviews made on the spot in the period from 1970-1980.

The confraternities were church societies formed for the exercise of some act of piety or Christian charity and, besides this, to add to the pomp of public religious services. Their functions were regulated by the canons of ecclesiastical law.¹⁰

Research on church history regards the operation of the religious confraternities in the centuries of the Middle Ages to be a manifestation of the gradually strengthening new order, the religious and community life of the middle class. The forms of association were in themselves expressions of class and corporate self-esteem.¹¹

The aim of the religious confraternities not formed for the expression of economic interests was to cultivate the piety of their members and increase cohesion and the community spirit. They acquired individual colouring in their everyday operation from reverence of the saint chosen as their patron saint and even more from the local society whose spiritual needs the confraternity strove to satisfy in certain areas of religious life. Besides adding to the pomp of religious services and caring for the poor, they also played an important part at the funerals of members. However, where the state institutions of care for the poor were created in more recent times, or when firms of undertakers came into being in the last century the functions of these confraternities changed.

The religious associations were able to operate in Hungary up to the end of the 1940s when they were dissolved under constraint from the state.¹² Only a few prayer societies survived these measures, suspending their community functions, restricting public manifestations of religious life and operating in private homes or within the church building exclusively as prayer societies.

7 FRISNYÁK (ed.) 1994.

8 For details, see: TÜSKÉS-KNAPP 1992. with a detailed overview of the Hungarian and foreign literature.

9 The documents are in the possession of the office bearers of the confraternity.

10 Codex Iuris Canonici can. 707-719, HÖFER-RAHNER 1958, 719-720.

11 PÁSZTOR 1940. 22-23.

12 GERGELY 1985. 27-33, 49-51, BARNÁ 1992.

In modern times in popular Hungarian usage, the torch (*fáklya*) has been the synonym of candle (*gyertya*). This interpretation has survived in recent centuries. It is a symbol of Jesus.¹³

The Candle-bearers' Society in Tállya was formed in 1739. In that period, following the long decades of Turkish occupation and the uncertain years of Hungarian independence struggles against Habsburg rule, Roman Catholic religious life was being rapidly reorganised in the diocese of Eger. The organisations of the diocese were set up, the parishes revived and the religious associations could also be revived within their frames.¹⁴ These included the confraternities cultivating reverence for the Holy Sacrament and Mary.¹⁵ It is a typical of this period that the new or revived forms of religious life spread mainly from the church centres to become popular over wide areas.¹⁶

The Candle-bearer's Confraternity of Tállya also originated from Eger, the centre of the diocese, in 1739. The confraternity was formed for the glory of the Holy Trinity and for the reverence of the Blessed Virgin Mary and all Saints.¹⁷ The liturgical objects and insignia used by the confraternity – the baldachin for holy processions, the laborium and the banner – were also made in Eger.¹⁸

The Candle-bearers's Confraternity received its first rules in 1749. However, the society was subsequently re-established a number of times and continued to operate under different names. The records mention the decline of association life and specifically the excessive wine drinking, drunkenness and subsequent irregularities as the reason for the re-organisations. At such times new rules were also drawn up. Unfortunately, we know only the rules that applied in the 1860s and the 1930s.

The Roman Catholic church at Tállya is dedicated to the veneration of Saint Ladislav and also preserves a bone relic of the 11th century Hungarian king and saint. Its fine Baroque altars were presumably made in the mid-18th century, making it one of the most beautiful village churches in Hungary with a rich collection of objects and iconographic relics of the Baroque reverence of the saints. The church owes its high quality interior to its wealthy patrons.¹⁹ At the time the church was renovated (1757), the local Candle-bearers' Society already existed. The side altar of Saint Wenceslas must have been made for them and has remained the altar of the confraternity right up to the present. Nothing is known of the circumstances under which the altar was entrusted to the confraternity or how the painting of Saint Wenceslas was placed above the altar.

The rules of 1930 contain detailed provisions concerning the admission of new members, the order of service in the church, the obligations of the member in his family and among his fellow men and, in general, in the village. The rules

13 RIPPEL 1779. *Lexicon der christlichen Ikonographie* 3, 1974. 86-88, KÜHÁR-RADÓ 1993. 114.

14 Soós 1985.

15 Tüskés-Knapp 1992.

16 BARNÁ 1995, 195.

17 In: *Book of the dead*.

18 *Lexikon der christlichen Ikonographie* 3, 1974. 1-2., TOMISA 1993.

19 KOVECSÁNSZKI 1994. 80-162.

set out the organisational structure of the confraternity, its office-bearers and the rules for conducting its meetings. My experiences and observations indicate that matters for which the rules give only a general frame are filled with life on the basis of tradition.

Efforts are still made to respect the conditions formulated in the rules as regards new members. This principally means practising piety and a life of moderation. In this wine-producing region, moderation applies mainly to temperance. Both the entries in the earlier minutes and current practice show that the admission of new members is put to the vote at the recommendation of an existing member and the new member's name is entered into the register at Candelmas (2nd February).

The Confraternity's patron saint is Saint Wenceslas,²⁰ although this is not mentioned in the rules. However, the Candle-bearers' Confraternity regards itself as the successor of the Saint Wenceslas Society of the last century which served a similar function to the present confraternity. The Confraternity still celebrates the feast of Saint Wenceslas on 28th September. This day is regarded as the minor feast of the church, the major feast being on 27th June, the feast of Saint Ladislav.

Saint Wenceslas is the national patron saint of the Czechs. His cult revived during the Baroque period under the influence of Habsburg dynastic piety. However, this is only one of the reasons why he appears in Tállya. The other is the legend of the saint linked to the local vine-growing which became increasingly famous from the 15th century on.

As aspect of the saint's legend associated with vine cultivation can be seen on the side altar of Saint Wenceslas in the Tállya church, painted by the outstanding Austrian Baroque artist, Franz Anton Maulbertsh. On Saint Wenceslas' day the members of the Candles-bearer's Society decorate the Saint Wenceslas altar, the space between the pews leading to it and recently also the altar used for mass, with garlands of flowers and bunches of grapes. They begin collecting money to cover the costs from Saints Joseph's day. The vine-growing members of the confraternity donate their finest bunches of grapes for this purpose; these are commonly known as Wenceslas grapes.

The decoration of the altar is finished by Saturday afternoon. It is an important part of the spiritual reparation that many of the members then go to confession. Two bottles of wine are also placed on the Wenceslas altar in the morning of the feast; one is for the parish priest and the other for the visiting priest. Elements of the cult of Saint Wenceslas suggest that the Candle-bearers' Confraternity is also a special society of vine cultivators; these elements are also found in other market towns of the Hegyalja region.

In addition to the tasks set out in the rules, everyday life also imposed other obligations on the Tállya confraternity. They prepare the four Corpus Christi tabernacles for the procession, for example. The rules describe in detail the altar service the members are required to do in the church. Among others, the

20 HÖFER-RAHNER 1965. 1044-1046., BÁLINT 1977. 305-306., AMBRÓZY 1938.

"confraternity shall do candle service before the altar" on the first Sunday of every month, at Easter, Christmas and Whitsun, on the feast day and also at the masses and litanies of the major Mary feasts. Six candle-bearers generally participate on each of these occasions. They also play a part in the processions on Candlemas day (2nd February) and up to the end of the 1940s they accompanied the faithful on Rogation days before Ascension Day. The present practice is largely the same.

On Saint Joseph's day (19th March) the Confraternity has mass said for the living members and at the feast of Saint Michael (29th September) for deceased members. All members of the confraternity were and are expected to attend these masses, to confess and take communion.

According to entries in the parish announcements book for the 1950's the priest announced the confraternity masses from the pulpit together with the other announcements, and this is the practice today too. Through these announcements the life of the confraternity merged with that of the larger community and the religious life of the congregation and it must have provided an example for the community too. The Confraternity appeared as one of the leading representatives of the community in important matters. A number of the members are also members of the congregation council.

One of their most important tasks has always been to parade as a body with candles and banners for the funeral of deceased members. The 1930s rules devote a separate chapter for the funeral insurance for members of the Candle-bearers's Confraternity.

There are few entries in the minutes concerning the payment of aid but far more mentions of participation at funerals, of failure to appear, and of wreaths ordered. In the 1980s the Confraternity purchased a wreath. The chairman said a short valedictory speech at the end of the ceremony. After the ceremony the members gather in the home of the record-keeper and the family members of the deceased bring wine, scones and curd cheese. In this way they hold the funeral feast for the deceased. Besides commemorating the deceased, this also provides an opportunity to discuss affairs of the confraternity. No minutes are kept of this.

In the 1970s and 1980s the Candle-bearers' Confraternity was often invited to funerals of non-members and even to those of other denominations. The reason for this is that the people of the village regard a funeral accompanied with candles as attractive and imposing. In this way the Confraternity's role as a funeral society was strengthened.

Participation in ceremonies did not cause any particular problem during the period of private farming, that is, up to the 1960s. But it did represent a problem in the case of active workers of co-operatives or enterprises. This imposed and still imposes a greater burden on the retired members of the already ageing confraternity. It was especially difficult to draw up a roster of members for funerals and church service at the time of seasonal work in the vineyards. The president informed the members of the roster in a circular letter.

Up to the 1940s the Candle-bearers' Confraternity organised balls and amateur performances which brought proceeds. The teacher or a more enterprising priest gave assistance in this area on a number of occasions.

According to the rules, the top leader of the confraternity, that is, the *president*, or *church president* was the parish priest or assistant priest appointed by him. However, the person of secular president was more important: in practice he was the de facto president of the Confraternity. He handled the affairs of the Confraternity between meetings and was responsible for the organisation of everyday life, for keeping trace of the society's feasts and organising them and also for supervising financial affairs. According to reminiscences, before the turn of the century he was known as *gazda* (master).

The main task of the *record-keeper* was to keep the minutes which he periodically had countersigned by *certifiers*. This office was created at the turn of the century. In the practice before 1950 there was also a separate treasurer.

The Confraternity was once directed by a ten-member *board* composed of the *president*, the *record-keeper*, the *treasurer* and *seven elected members*. The minutes sometimes report on the re-election of officials, while at other times this was restricted to election of the president. Even this was a rare occasion, held after the death of a president. According to the rules of 1930, the supreme forum of the confraternity was the general *assembly*.

After the 1950s this system was greatly simplified: the parish priests no longer exercise their right as president. There is no record-keeper or treasurer and the board has also practically ceased to exist.

Meetings were generally held four times a year: on Saint's Joseph's day, at Easter, on Saint Michael's day and at Advent. These were supplemented by end ad hoc gathering already mentioned, usually at funerals. Circular letters were and still are sent to members for the meetings, following the pattern of the guild convocations. This was the task of the president and the record-keeper. In the 1980s the village was divided into four districts so that the circular letter sent out in four copies could in theory be passed around the whole settlement in one or two days. However, in practice there were minor hitches. Even in the interwar years the minutes often contain complaints that the circulars were not passed on, stopping the flow of information. As a result many members are absent from liturgical events or funerals.

Up to the late 1940s and early 1950s the meetings were held in the school because the confraternity had and still has no premises of its own. With the nationalisation of the schools this was no longer possible. Since then the meetings have been held in the home of the confraternity's recordkeeper or president, or occasionally in the church or sacristy.

Up to the 1940s the confraternity was very active outwards too. This represented the secular side of its life. The Candle-bearers presented amateur dramatic performances. They organised the popular carnival candle balls. According to reminiscences of the members, these balls were the most famous in the village

and the best attended. The confraternity also intended them as a way of increasing this receipts although the minutes show that this only rarely succeeded.

The liturgical innovations of the 1960s brought a change in their roles of a religious nature. What were known as sacred liturgical occasions became rarer. This meant that the need for their participation became less frequent. In the mean time, such traditions as guarding the Holy Sepulchre in the church before Easter, which has been the task of the Candle-bearers up to the 1960s, or the Rogation days, were abandoned. However, they still carry the Easter candle and it is also traditional for them to bear it together with the statue of the risen Christ in the Easter resurrection procession.

The outside observer has the impression that the religious practice of the candle-bearers has become deeper. Because of their rostered service and the confraternity's feasts they receive the sacraments and confess more frequently.

According to a written record of membership I copied on a collection trip on 12 April 1979, the confraternity had 27 active and 5 very elderly members. However, of these 32 members only 5 were active workers, the others were old age or disability pensioners. By occupation, there were 17 miners, 9 private vine-growers, 2 railway-workers, 1 merchant, 1 shoemaker, 1 cabinetmaker, 1 blacksmith, 1 tailer and 1 field guard. They always made efforts to recruit new members, especially among the younger people.

One of the requirements set out in the 1930 rules was that it was the duty of members of the Candle-bearers's Confraternity to support principally the Catholic candidates for the local council elections and in the national elections. This direct political role has now faded too.

The fact that even despite the ban in the recent past, the Candle-bearers's Confraternity has been in existence for more than 250 years shows that it has always had a social role in the life of the Roman Catholic community of Tállya. The confraternity always found its place in the life of society, including among associations formed for other purposes. Its role is now different from what it was in the past and no doubt there will be further changes in the years ahead. It remains to be seen whether the ageing Confraternity will cease to exist or succeed in renewing itself; whether the local society needs this form of community sacrifice and service to God and the community.

LITERATURE

AMBRÓZY, Ágoston

- 1938 *Szőlőhegyek védőszentjei. Különös tekintettel a tokaj-hegyaljai nagy magyar borvidékre és a szentévre.* [Patron Saints of Vineyard. With special regard to the major Hungarian wine district of Tokaj and the Holy Year.] Budapest.

BÁLINT, Sándor

- 1974 Szeged-alsóvárosi vallásos társulatok és egyesületek [Religious Confraternities and Societies in Szeged-Alsóváros]. In: HOFER, Tamás – KISBÁN, Eszter – KAPOSVÁRI, Gyula (eds.) *Paraszti társadalom és műveltség a 18-20. században. II. Mezővárosok.* [Peasant Society and Culture in the 18th-20th Centuries.] Budapest-Szolnok, 115-124.
- 1977 Ünnepi kalendárium II. [Feast Calendar II.] Budapest, Szent István Társulat.
- 1983 *Szeged-Alsóváros. Templom és társadalom.* [Szeged-Alsóváros, Church and Society.] Budapest.

BARNA, Gábor

- 1982 Adatok a kunszentmártoni iparosság és az egyház kapcsolatához a XVII-XIX. században. (Data on the Connection between Craftsmen and the Catholic Church in Kunszentmárton in the 18th-19th Centuries.) In: BERECKZY, Ibolya – SZABÓ, László (eds.) *Kunszentmárton és a Tiszazug kisipara.* [Crafts in Kunszentmárton and the Tiszazug region.] Szolnok, 329-341.
- 1985 A Fáklyás Társulat Hegyalján. [The Candle-bearers's Confraternity in Hegyalja.] *Borsodi Művelődés* X. 3. 31-33.
- 1992 A megújuló Rózsafüzér. (Az élő lelki rózsafüzér ájtatossága és társulata a XIX.-XX. századi népi vallásosságban.) [Revival of the Rosary. Devotion and Confraternity of the Living Spiritual Rosary in the Living Spiritual Rosary in the Folk Piety of the 19th-20th Centuries.] In: BÁRDOS, István – BEKE, Margit (eds.) *Egyházak a változó világban* [Churches in the Changing World.] Esztergom, 319-322.
- 1995 A barokk búcsújárás változásai [Changes in the Baroque Pilgrimage.] *Népi kultúra-népi társadalom* XV. 193-204.

BARTHA, István

- 1972 A szőlőőrzés szervezete Tállyán a XIX. század első felében [Organisation of the Guarding of Vineyard in Tállya in the First Half of the 19th Century.] *A miskolci Hemann Ottó Múzeum Évkönyve* XI. 531-578.

Codex Iuris Canonici

- 1986 Ed. Erdő, Péter. Second Edition. Budapest.

ÉGETŐ, Melinda

- 1980 Kapáscéh [Hoers' Guild] In: *Magyar Néplexikon* 3. Budapest 35.

DÖMÖTÖR, Tekla

1979 Kalandos társaságok. [Funeral societies] In: *Néprajzi Lexikon* 2. Budapest, 713-715.

FRISNYÁK, Sándor (ed.)

1994 *Tállya*, Tállya.

GERENDÁS, Ernő

1943 Céhek és vallásos élet [Guilds and Religious Life.] *Regnum* V. 1942-1943. Budapest, 371-398.

GERGELY, Jenő

1985 *A katolikus egyház Magyarországon 1944-1971* [The Catholic Church in Hungary 1944-1971] Budapest.

HÖFER, Josef-Rahner, Karl (Hrsg.)

1958 Bruderschaft. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* II. Freiburg i. Br. 719-720.

1965 Wenzel. In: *Lexikon für Theologie und Kirche* II. Freiburg i. Br. 1044-1046.

KAVECSÁNSZKI, Gyula

1994 Tállya műemlékei [Monuments of Tállya] In: FRISNYÁK, Sándor (ed.) *Tállya*. Tállya, 175-196.

KECSKÉS, Péter

1995 Vallásos társulatok Gyöngyösön. [Religiöse Gesellschaften in Gyöngyös]. *Ház és Ember* 10. 145-164.

KÜHÁR, Flóris – RADÓ, Polikárp (eds.)

1933 *Liturgikus lexikon* [Liturgical Lexicon] Komárom.

Lexikon der christlichen Ikonographie 3.

1974 Hrg. von Engelbert Kirschbaum SJ. Rom

LÉNÁRT, Andor

1975 A confraternitások mint szőlőműves céhek [Confraternities as guilds of vine-growers]. *Archivum* 4. Eger 96-102.

PÁSZTOR, Lajos

1970 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [Religious life of the Hungarians in the age of the Jagello kings.] Budapest.

RIPPEL, Gergely

1779 *Anyaszent-egyháznak ceremoniái, és szertartásai...* [Ceremonies of the Catholic Church], Eger.

Soós, Imre

1985 *Az egri egyházmegyei plébániák történetének áttekintése* [History of the Parishes in the Diocese of Eger.] Budapest.

TOMISA, Ilona

1993 Templomi zászlók a népi használatban a 18. századi egyházlátogatási jegyzőkönyvek tükrében [Church Banners in Folk Use, on the basis of 18th Century Canonical Visitation Records.] *Népi kultúra – népi társadalom* XVII. 241-251.

TÓTH, Sándor

- 1984 Szent Vencel-koszorú –Tállyán [Saint Wenceslas Wheath in Tállya] Új
Ember XL. 4428 Oktober 6.

Tüskés, Gábor – Knapp, Éva

- 1992 Vallásos társulatok Magyarországon a 17-18. században [Religious Soci-
eties in Hungary in the 17th-18th Centuries] *Néprajzi Látóhatár I. 3-4. 8-36.*



Fig.1. Group of the candle-bearers before the St. Wenceslas-altar.
(Photo: Kovács, Pál. 1984)



Fig.2. Candle-bearers in the procession. (Photo: Kovács, Pál. 1984)

LEADERS AND THE LED

Social strata, genders, age groups and roles
in a lay religious confraternity

The Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton

The people of Kunszentmárton first encountered the living spiritual rosary prayer and confraternity form in 1851 in Máriaradna (up to 1920 part of Hungary, now Radna, Arad County, Romania), a place of pilgrimage at the Whitsun feast.¹ The singers leading the pilgrimage decided to form a similar confraternity in their own town.²

They obtained the approval of the rector.³ The permission given by the rector meant recognition of the legitimacy of the confraternity activity since the rector represented the clergy and the power of the church authorities. The permission given by the rector was based on his own authority and that of the Church, and further reinforced that authority. Besides giving his support, he also demanded the right of supervision.

The rector entrusted one of the singers to draw up a list of the confraternity members and asked for the list.⁴ A list of members was drawn up in 1852. This was supplemented and corrected in 1854 and again in 1857. A new list of members was drawn up in 1897 when the Confraternity was its peak: at that time it had 1800 members in 120 groups of 15 persons each.

Minutes were kept on the functioning of the confraternity between 1851–1940. These also contain the lists of members.⁵ My short paper is based on these lists, an analysis of the confraternity's minute-books, as well as on observations and interviews.

1 For details on the pilgrimages made to Máriaradna by the people of Kunszentmárton, see: BARNA 1991.

2 Minute-books of the Confraternity of the Living Spiritual Rosary in Kunszentmárton (Jgyk), p. 4. The minute-books were published by BARNA in 1998. The figures refer to the page numbers in the minute-book.

3 Jgyk 4, 7. József Trangos was rector in Kunszentmárton from 1844–1858. DÓSA – SZABÓ 1936, 146–148.

4 Jgyk 8–10. JÓZSEF Ökrös (March 19, 1816 – January 21, 1893) was a master weaver. He founded a choral society (1845), rosary confraternity (1851), burial society (1856), organised church and guild celebrations, and composed many hymns. See also: JÓZSA 1998, BARNA 2001.

5 BARNA 1998.

The leaders of the confraternity Offices and roles

Under canon law the rectors are the leaders of the confraternities. The rector supported the organisation of the confraternity⁶ and encouraged church members to recite the rosary, but did not personally participate in the life of the confraternity or interfere in its internal affairs. He and his successors could be said to hover above the confraternity, acting as arbitrators in case of disputes.⁷ The only departure from this practice occurred when a locally-born priest was rector:⁸ in the first years of his activity he regularly participated in the meetings of the leadership of the Rosary Confraternity. He exercised his right as head of the confraternity, named himself *president*, and the earlier lay president *vice-president*, titles that were used in this form in the minute-book from 1891. Adapting to the local religious traditions and his own local socialisation can be mentioned as factors in his participation.⁹ From 1891, thirty years after the establishment of the Rosary Confraternity, the Kunszentmárton rectors wished to control the society's financial affairs.¹⁰ However, the lay presidents (vice-presidents) remained the de facto leaders of the Rosary Confraternity throughout its existence.

At the time of establishment in 1851 the rector called on the singer and leader József Ökrös "and at the same time authorised him to direct the affairs of the Confraternity and to teach them whatever was necessary, while taking care not to act or initiate anything new without informing him".¹¹ This latter sentence can be regarded as authorisation for József Ökrös to act as religious leader of the Confraternity. It was a form of church permit¹² (*licentia*), and József Ökrös made use of it. He also preached sermons, something that had become rare by then, and wrote down his sermons.¹³

The confraternity's office-bearers came from the middle strata of society (tradesmen, farmers). The leadership was hierarchically structured. It was

6 He even protected the Rosary Confraternity from the political police at the time of its establishment. He did not allow meetings to be held in private houses even though this was possible under the rules adopted, insisting instead that they be held in the church to prevent them from becoming suspect in the eyes of the political police following the defeat of the War of Independence (there was a ban on assemblies).

7 BARNÁ 1999, 34–35.

8 Jgyk. 144. József Dósa, rector of Kunszentmárton from 1888–1913. See: DÓSA – SZABÓ 1936, 149–150.

9 He took an active part in the life of the rosary confraternity at a time when secularisation was already well under way in Hungarian society and when Catholic public life was also strongly articulated. The demand for functioning of the confraternities had greatly changed on the apart of the official church, and the Rosary Confraternity was not the only lay religious society in Kunszentmárton.

10 Jgyk 122.

11 Jgyk. 8.

12 The Catholic Church in Hungary often gave permits of this type in the 17th–18th centuries, a period when the number of priests had greatly declined as a result of the Reformation and the Turkish occupation. These literate men conducted christenings, marriages and burials, organised religious life (e.g. pilgrimages) and taught. In the course of the Catholic restoration in the 18th century their activity was restricted. Their right to teach (preach) was withdrawn. See: JUHÁSZ 1921, SÁVAI – PINTÉR 1993, SÁVAI 1997, SÁVAI – GRYNÆUS 1994.

13 In these sermons he encouraged all social strata and age groups to say the rosary prayers. See: BARNÁ 1998, 132–133.

headed by the *confraternity president* (called *lay president* or *vice-president*). In most cases they also held the post of *singer* / *chief singer*. This circumstance points to one of the most important tasks of the confraternity leaders: to lead the singing on pilgrimages and in the church before official liturgies. In addition, they organised, directed and handled the church patronage. They corresponded and negotiated with tradesmen and artists and they also provided for the transport of the objects ordered (paintings, crosses, statues, banners and other items). One of the lay leaders, József Ökrös wrote and published special booklets of hymns and prayers for the confraternity. Through these he introduced new customs.¹⁴ One of the manuscript song-books of the 19th century singers was found in the legacy of a 20th century descendant, indicating that in undertaking this role they also preserved and passed on a cultural heritage. The confraternity's main office-bearers were the *president*, the *singer* and the *treasurer* and in most cases they filled these posts until their deaths. This meant that their experience, their social contacts and also their age played a part in their social prestige.

The confraternity employed a *servant* who – in the manner of the guilds¹⁵ – delivered invitations to the meetings. All of the confraternity office-bearers received payment for their activity. There was also an *elected body* of five to fifteen members to direct the confraternity. Up to the 1920s its members were all men. What we see here is a typical, conservative, patriarchal association.

For a long while there was only one woman among the inner circle of leaders: the *deaconess* who supervised and directed the Daughters of Mary. All of their names are known from the minutes. To raise the pomp of the liturgical service, in 1852, almost from the date of its foundation, the rosary confraternity created the group of *confraternity girls* (*Daughters of Mary*) composed of girls around the age of 12.¹⁶ They carried the confraternity banners and the portable statue of Mary at the masses and in processions, they accompanied those setting out on pilgrimage to Máriaradna, as far as the Blaise Cross at the edge of the town, and waited there for them when they returned, with the cross and banner, adding pomp and splendour to the thanksgiving held in the church on their return.¹⁷ They were listed by name at the time of establishment but unfortunately we do not know the later lists. It was the task of the deaconesses to instruct and supervise the girls in their participation in the liturgy. The various *deaconesses* were probably in charge of the Daughters of Mary for many years. When her term of service expired, the same deaconess was generally appointed again. When a deaconess died, her successor was chosen from among the women in the confraternity. In one case the minutes mention that the deaconess was 85 years old. Judging from

14 Jgyk 37, 118. BARNÁ 1998. 33–34. The prayer written for the novena of the feast of the Immaculate Conception and published in 1887 is especially beautiful.

15 In Hungary the guilds were not disbanded until 1872 when free exercise of trade was introduced.

16 This is indicated by the minutes of the extraordinary assembly held on August 10, 1873, recording the closing and transfer of the finances and assets due to the death of the treasurer, József S. Tóth. Among those confirming the procedure is “signed x by Deaconess Anna Doba”. Jgyk 27.

17 Jgyk 115.

their names and their probable family ties, the deaconesses must have been from the lower middle classes. Not all of them were literate.¹⁸

Most of the leaders of the 15-member groups, known locally as *tens*, were women. The group leaders, who are hardly mentioned at all in the minutes, probably held their positions for decades. They organised the everyday life of the rosary confraternity, they made sure that the prayers and devotions were observed, distributed the mysteries and supervised their performance. They maintained prayer-houses in their homes. It was through them that the members were in contact with other groups and with the leaders of the confraternity.

The minutes report in detail mainly on the work of this narrow circle of leaders, dealing with the organisation of patronage by the confraternity: the collection of funds, purchases, travel and correspondence.

The membership of the confraternity, the led. Social composition of the confraternity membership

The rosary confraternity drew its members mainly from the broad middle strata (tradesmen, farmers), as well as the upper and lower strata. The founders and first leaders of the confraternity were prosperous and respected tradesmen and farmers. However, the confraternity minutes do not mention the secular occupation of any of the confraternity office-bearers.¹⁹ This indicates that their authority arose not from their secular occupations or their financial status, but from their religious life. This, of course, also determined their social prestige. In a few cases it can be shown from the list of members that some of the town's leaders were also members of a rosary group. The list for 1897, for example, includes the chief judge and his family. However, it is almost impossible on the basis of the membership lists to make any distinction regarding the financial status of the members.²⁰ On many occasions József Ökrös, founder and leader of the confraternity, stressed that the support of the town's leaders and the rector was important for them, obviously regarding it as a factor of legitimisation.²¹ The social prestige and recognition of the rosary confraternity were no doubt enhanced by the fact that its church leader was always the rector. At the same time the secular public administration demanded the right to control the financial operation of the confraternity, not principally as a member but as patron.

18 Jgyk 92. However, we know from another source that during this period many devout women already subscribed to religious papers and periodicals. But it is perhaps not by chance that the surviving manuscript song and prayer books from the second half of the 19th century have all come down to us in the handwriting and from the possession of men.

19 The founder, József Ökrös, was a master weaver and head of the guild at the time of its dissolution (1872).

20 This would require the use of other contemporary sources, e.g. tax assessments.

21 In one of his speeches, in connection with the establishment he made special mention of the patronage of the chief judge of the time and his deputy. Jgyk 68.

The most influential and wealthiest landowners and their wives were among the members and patrons of the confraternity.²² They maintained their determining role as patrons for decades. Summing up the data of the minute-books it can be said that members of the most prominent families in the local farming society initially figured in the rosary confraternity as members but later tended rather to be patrons. This role was played mainly by their wives and the women. However, the professionals (lawyers, judges, teachers, doctors, officials), were not members. The absence of the so-called intelligentsia from the church and religious life was a recurring complaint made on the occasion of visits by the subdeacon at the end of the 19th century.²³

The leaders of the rosary confraternity regarded the membership as a relatively homogeneous group. It made no distinction among the members by age or occupation, only by sex and place of residence. However, it was only in the early years that the distinction between men's groups and women's groups seems to have been a major consideration. Later it lost its significance.

Kinship and local connections within the confraternity

The confraternity form broke the large community of religious society down into small communities that the individual could grasp. The rosary confraternity involved two traditional principles of the horizontal organisation of society into its own organisation: kinship ties and neighbourhood. The 15-member groups were organised mainly on the basis of neighbourhood and kinship. Each group was composed of members of two or three families: parents, children and members of the older generation living in the same household with them.²⁴ These groups were able to join up to form an even wider frame.

²² Jgyk 53.

²³ Eger Archdiocese Archive, Minutes of visits by subdeacons 586.

²⁴ The 47th group of the 1897 census can be cited as an example. The membership was recorded as follows: 1. Ilona Balla, leader, 2. Ilona Pásztor, 3. Mári Barna, 4. Ilona Barna, 5. Rozália Kis, 6. Ilona Kis, 7. Ilona Kovács, 8. Katalin Barna, 9. Teréz Kis, 10. Márta Katona, 11. Katalin Nagy, 12. Rozália Vincze, 13. Julianna Kakuk, 14. Rozália Tóth, 15. Katalin Sári. The members of this group who belonged to the same family and lived in the same household were: 1. Ilona *Balla*, 2. Mári *Barna*, Ilona *Barna* (Mrs. Lukács Ecsédi, widow), Katalin *Barna*, their mother (Mrs. Péter Barna, widow) Julianna *Kakuk*, 3. Katalin *Sári*. The *Sári*, *Barna* and *Balla* families were neighbours in their street – even in the mid-20th century.

The significance of family and kinship ties can be seen even more strikingly in the 93rd group of Alsóréz, a former 'puszta' (outlying settlement cluster) of Kunszentmárton which was given independent public administration status in 1897 as Mesterszállás. Its members were: 1. István Kuna, leader, 2. Apolló Dékány, 3. Antal Kuna, 4. Julianna Kiss, 5. István B. Nagy, 6. Ilona Devánszki, 7. János Imrei, 8. Anna Farkas, 9. József Kuna, 10. Mária Kuna, 11. Viktória Kovács, 12. Antal L. Kuna, 13. Viktória Kovács, 14. György Romhányi, 15. Veronika Kuna. The *Kuna* family dominates in this group. There are two members with the same name: Kovács Viktória. The list does not reveal the relationship of the members to each other. This can only be interpreted by someone familiar with these relationships. It was found that the group contained a number of siblings and several married couples but the women's married names are not given: 1. István Kuna

By the mid-20th century this organisational frame was loosened. Organisation on the basis of sex and generation at first added variety and later quite clearly replaced it. The family confraternity frames disappeared, the men dropped out and women made up the majority of the confraternity members.

Men and women in the Rosary Confraternity

The censuses carried out and recorded within the Rosary Confraternity of Kun-szentmárton from 1852 clearly show the gradual feminisation. In 1852 separate men's and women's groups were still being formed, later there was mingling within groups and then a strong process of feminisation in the confraternity, although right up to the 1940s the leaders remained men. According to the census of 1852 there were 11 men's groups (= 165 persons) and 40 women's groups (= 600 persons). This means that already at the start there were four times more women than men among the members.²⁵ When the confraternity census was updated in 1856 they found 16 men's groups (=180 persons), 6 women's groups (=90 persons) and 4 mixed groups (=60 persons).²⁶ However, there was scarcely any change in the ratio of men to women. Of the 111 "tens" (=15-member groups) recorded in 1897, only 7 consisted solely of men, 47 were formed solely of women and 57 had a mixed membership of men and women with women in the majority.²⁷ The 1917 census found only 52 groups of 15 members and when this census was updated in 1922 there were 56 groups. This means that by then the total membership had dropped to 840 persons. No further censuses were carried out. Today the confraternity has 30 members who are no longer divided into groups of 15. Women generally figure in the censuses and lists of donors under their maiden names. The increase in their numbers was not accompanied by a corresponding increase in their role in the leadership.

Women were the biggest patrons donating the most money to the confraternity for its various purposes. Already when the first donations were collected in 1852, 6 of the 11 largest donations were made by women, 4 by men and one was listed under joint donations.²⁸ In 1855 they collected money for a banner for the pilgrimage to Máriaradna. There were 86 donors, of whom 33 were men and 44 women, most of them listed under their married names.²⁹ In 1861 the confraternity began to collect donations for paintings of the Stations of the Cross to be placed in the Kunszentmárton parish church. There are 316 names on the list of

– Apolló Dékány, 2. Antal Kuna – Julianna Kiss, 3. István D. Nagy – Ilona Devánszki, 4. János Imrei – Anna Farkas, 5. József Kuna – Viktória Kovács and their daughter, Mária Kuna, 6. Antal Kuna and Viktória Kovács, 7. György Romhányi – Veronika Kuna.

25 Jgyk. 13–25.

26 Jgyk. 64–65.

27 Jgyk. 164–183.

28 Jgyk. 26.

29 Jgyk. 52–53.

donors: 106 men and 210 women.³⁰ In contrast, in 1868 305 persons made donations for the Stations (painted columns) planned for the Lower Cemetery: 248 men and only 57 women, some of them figuring under their married name. It is of note that the donors were mainly women from the prosperous farming families. This indicates that within the division of roles inside the families, religion was the field of the women, while the men were active in farming, in the family's external relations and in secular public affairs.³¹

The first decades of the 20th century were the period when women began to play an increasing role in the rosary confraternity, not only as members but also at the leadership level. The influence of wider social processes had begun to have an impact. However, it was the First World War that brought a decisive change. All this is reflected in a very instructive way in the entries in the minute-books.

On December 8, 1867, for example, women are first mentioned by name in a record of an assembly of the confraternity. Before that time, only the deaconess is mentioned by name. The women who are mentioned are not group leaders but ordinary members.³² Later, for many decades, the list of members present at the confraternity assemblies merely notes that "many women" were also present. The list of participants at the confraternity assembly held on December 8, 1874 gives the names of 18 men and for the first time gives the exact number of women present: "a number of confraternity members and 37 women".³³ At the extraordinary assembly on April 23, 1922, beside the 14 male office-bearers present "there were also over 100 women". In 1923 over 200 women attended the assembly.³⁴ They are the background, the decisive mass. Their numbers show that they felt responsibility for the affairs of the confraternity and also that the assembly was a social event for them. At the renewal of offices, the vice-president, treasurer and keeper of the minutes were always men.³⁵ *The first time women were elected to the confraternity leadership was on January 8, 1923.*³⁶ After that, especially in the 1930s, men and women were elected to the leadership in roughly equal proportions.

Apart from the donations made by the more prosperous, the role of women in the confraternity was to decorate the church with flowers, care for the confraternity painting, statue and banners, and direct the Daughters of Mary. This represents a system of internal tasks, while the male members of the confraternity cultivated relations with the municipal and parish authorities, maintaining and operating a system of external relations. This was in line with the contemporary notions of women's roles and religion.

30 Jgyk. 76–82.

31 December 9, 1904. At the recommendation of vice-president Imre Szarvák it was recorded in the minute-book that the confraternity had 14 Stations of the Cross paintings done for the church at Radna. (Jgyk 185) It was also recorded here that a sanctuary lamp was made for the local church. (Jgyk 185) The names of the donors are listed in separate minutes. The Stations paintings cost 100 crowns each.

32 Jgyk. 85.

33 Jgyk. 95.

34 Jgyk. 209.

35 Jgyk. 212.

36 Jgyk 212.

Age groups

It is not possible to distinguish the members by age as the censuses of confraternity members give no data on age. The censuses and the minutes of the confraternity assemblies make no reference to the age composition of the membership. It can be assumed that the members of the leaders and the deaconesses supervising the Daughters of Mary were at least middle-aged or perhaps even older men and women.

The group of Daughters of Mary was obviously composed of children. Their numbers are not known either after the list of names given in the first year. We do not know how many girls carried banners and portable statues in the processions, or waited for the pilgrims returning from Máriaradna. However, it can be seen that such participation in the Rosary Confraternity in childhood must have influenced the later form of individual religious practice, giving young people a model, and in more wealthy families also setting an example for the practice of patronage.

It is no longer possible to determine the number of children or even their proportion, although the participation of a family could be reconstructed within one or two rosary groups.³⁷ However, these data are not sufficient to make generalisations. Perhaps all that can be said is that a number of teenagers, especially girls, were members of the Rosary Confraternity, no doubt under the influence of their parents. Later they probably ensured the continuous recruitment of new members. This continuity and generational link was broken after the communists took over power, during the years in which the church and religion were repressed, and largely contributed to the fact that there are now only around 30 rosary members active in Kunszentmárton, all women, with only one or two teenage girls. The rapid decline began from the 1970s with the gradual death of members of the age groups born in the late 19th and early 20th centuries.

The religious confraternity “market”

In the decades between the two world wars religious life in Kunszentmárton underwent great change. The occupation by Romania of the eastern part of the Great Hungarian Plain and its subsequent annexation to Romania made pilgrimages to Radna impossible. This previously important organising role of the rosary confraternity slowly faded. Local society became more articulated, creating an important basis for the organisation of groups. However, parallel with this, the primary role of the church as organiser of society and integrating force gradually declined.

³⁷ See note 22.

In addition to the growing process of secularisation in the final decades of the 19th century, the greater supply on the “market” of religious confraternities also played a role in the feminisation and the declining numbers. New confraternities appeared in Kunszentmárton too, and divided the religious lay society. They offered men and women, young people and children, as well as the wealthy and the poor different models of socialisation and spirituality. In 1936, at the end of the period studied, the following confraternities operated in the town: Sacred Heart Confraternity³⁸ with 689 members, the second biggest was the Living Rosary Confraternity with 652 members, the Heart Brigade for children with 420 members, and the Sacred Heart Childhood Association with 125. Lagging far behind these were the Franciscan Third Order (46 members), the Altar Society (87 members), the Missionary Association (52 members), the Congregation of Mary (56 members).³⁹ The very popular Catholic Young Men’s Society (KALOT⁴⁰) and the Catholic rural girls’ society (KALÁSZ⁴¹), were organised after 1935 on the basis of occupation and age. And in this supply of religious societies the rosary confraternity was regarded as traditional. In the 20th century, especially from the middle of the century it increasingly lost ground and became a prayer society of middle-aged and elderly women. At the same time, its original function as a prayer society strengthened. Young people were attracted to other organisations; religious representation declined and after 1948 was banned under the communist dictatorship. Other forms of aid and of pomp at funerals emerged. In 1940 the Carmelite Order moved to Kunszentmárton. Another rival confraternity form, the *Carmelite Third Order* and the *Scapular Confraternity* also became popular.⁴² The members of the Carmelite third order were mainly women. The scapular confraternity grouped broad strata of local and rural society.

A few conclusions

At the time the confraternity was established, politically Hungary had only recently experienced the defeat of the revolution and war of independence in 1849–49 and was in a period of political absolutism, economically it was the beginning of rapid industrialisation (regulation of rivers, railway construction, manufacturing industry) and socially the period was marked by accelerating embourgeoisement. These changes naturally had a much stronger impact in the big towns and industrial centres than on the Hungarian Great Plain, the area of my investigation. Here, the large-scale industrialisation brought favourable years

38 Cf. BUSCH 1997.

39 BARNA 1998, 18.

40 KALOT: National Body of Catholic Rural Young Men’s Associations (1935–1946). See: *Magyar Katolikus Lexikon* [Hungarian Catholic Lexicon] VI. 2001, 89–93.

41 KALÁSZ = Federation of Catholic Girls’ Circles (1935–1946). See: *Magyar Katolikus Lexikon* [Hungarian Catholic Lexicon] VI. 2001, 364.

42 JÓZSA 1991, KÓSA 1991.

and decades for agrarian society but from the end of the 19th century the region was marked by economic stagnation and then in the 20th century by a steady decline that can still be felt. It was under these circumstances that the rosary confraternity was established. It became the longest-lived religious society in the modern history of Kunszentmárton, mobilising and organising the biggest masses. It still exists and functions.

The rosary confraternity was principally an association of the peasantry, not only in the settlement studied here but in Hungary in general. The rosary (also) became an object of dress, especially for middle-aged and elderly peasant women on festive occasions. In many places it is still worn.

According to the evidence of the minute-books and contemporary religious literature and the confraternity's periodical, the rosary was principally a form of *women's devotion*. The women's enthusiasm is reflected in the lists of donors. If a *sponsor* had to be found for a cause, the confraternity could always count on the *female society*. However, the leaders were men.

What is the reason for this difference between men and women in reception of the rosary, clearly perceivable in Kunszentmárton after the first decades? It is probably not sufficient to refer to the commonplace in research on religion that religion has always been closer to women. The process of steadily growing feminisation of religion can be observed in Hungary from the mid-19th century and in Central Europe in general from the early 19th century. It affected all Christian denominations. It can be concluded from this that from the 19th century Christianity played a bigger role in the lives of women than of men.⁴³

The high degree of feminisation can only be interpreted in the context of the process of secularisation. The processes of economic, social and cultural modernisation, which can be seen as part of the broader processes of industrialisation and embourgeoisement, separated the living and working places and living spaces. It was the role of men to support the family and this went together with certain public roles that made men more receptive of secularisation. Women occupied the private space, within the family. It was their task to manage the household and raise the children. Within this context they also provided for the family's sacral world.

The rosary devotions and membership of the confraternity represented an important means of Christian education for the parents. But this can be said in a wider sense too. The confraternity's monthly periodical *Queen of the Rosary*⁴⁴, and other devotional writings related to the rosary tended to stress conservative religiosity, sharply opposing it to the liberal, Masonic and (in the 20th century) Bolshevik (communist) ideologies, blaming them for the social and moral problems of the time. They stresses, as a model, what could now perhaps be characterised as a feminine religiosity. In other words, they can be said to have legitimised the gender characteristics of religiosity.

43 McLEOD 1988.

44 The periodical, issued from 1885–1945 had strong ties to the Dominican Order. A number of people in Kunszentmárton and district subscribed to it.

From the late 19th century the rosary increasingly became a form of women's devotion and confraternity. But even in the mid-20th century its leaders were still men. While religious life became feminised the secular world retained its patriarchal character in which only men could be leaders. For a considerable time to come public forums were open largely only to men. This role is even strengthened by the women's roles.⁴⁵ The rosary confraternity preserved its nature as a women's mass movement right up to the 1940s.

This was probably because 1. its operation involved substantial church patronage, so its continued existence was in the interest of the church, while it provided lay church members with a frame for their charity, 2. because it set tasks that were clear, readily understandable and easily performed, 3. it required members to co-ordinate their forms of individual and collective religious practice in a way that was acceptable. As individual religious practice the rosary group meant saying 10 "Hail Marys". The place and time structure for the prayers was flexible, meaning that the prayers could be said anywhere and at any time, even during work; in fact it was even recommended that they be said during work. This gave special emphasis to intimacy in prayers, an important requirement for individual religious practice, while at the same time also ensuring a certain collective character. The confraternity members say their individual prayers simultaneously with other members. All this gave legitimacy to a distinctively feminine form of religious practice.

At the same time however, efforts were made to involve men and children in the rosary confraternity and devotions. The confraternity's periodical regularly published stories of conversion influenced by the rosary and also regularly wrote about men – mainly belonging to the intelligentsia – who used the rosary for prayer. All these stories were read in Kunszentmárton too. In the early 20th century rosary groups were formed in Hungary and throughout Europe for children and soldiers.⁴⁶ Nevertheless, these examples were unable to reverse the general trend.

The First World War brought rapid change. Some of the men who had been to the front became alienated from religion and the church, while religiosity strengthened among women. The only change in this came from the late 1920s and even more from the mid-1930s when the Jesuits successfully organised the KALOT and KALÁSZ organisations.⁴⁷ Besides the strengthening and legitimisation of both gender and religious identity, these also represented strong social and nationalist ideals. However, this had the effect of drawing people – men, women, youth and children alike – away from the earlier confraternity forms felt to be traditional.

The motivations for establishment of confraternities were varied. In certain historical periods they could represent a forum of public life for the individual, making them important organisational frames for individual awareness

45 MARSHMENT 1994, 131.

46 KIRSCH 1950, 344–348.

47 See notes 40 and 41.

(*embourgeoisement*). They could provide a frame for the manifestation and assertion of different aims and interests.

As Hungarian society underwent change in the late 19th century new demands arose in religious life, requiring a new frame, new forms of content and new social roles in the practice of religion. On the one hand, big mass movements⁴⁸ emerged, and on the other pastoral work became more differentiated. The new type of rosary confraternity form that arose in the mid-19th century was able to meet these new demands: it was able to link the horizontally organised confraternity to the vertically organised church. In Kunszentmárton it played a big role in integrating the entire society.⁴⁹

Membership of the confraternity represented a distinctive path and form of religious socialisation. Its frames were family membership: parents and children were members together, although later this was the case mainly for mothers and their daughters. Membership of the Daughters of Mary played a similar role. It is very likely that many young girls aged 10–14 years developed the habit of saying the rosary prayers, together with the demand, possibility and means of playing a certain community religious role.

This acceptable blend of functions and community roles, the individual and collective practice of religion led to a situation where, in the last decade of the 19th century, one fifth to one sixth of the town's inhabitants were members of the rosary confraternity, with the predominance of women. Practically all families in the middle and lower strata were represented in the confraternity. For the leaders of the confraternity this association frame represented a possible means and path for gaining social prominence. At the same time it also legitimised the existing (social, secular and ecclesiastical) order.

The change in the proportions of the leaders and the led, that is, the male office-bearers and the predominantly female members, reflects the economic and social processes of the late 19th century and first half of the 20th century. The activity of the men was confined mainly to the confraternity's external relations, while the women were active inside the confraternity. But as the social and political attitudes towards women changed in the early 20th century and the forums of openness became increasingly accessible for women too, women gained increasing possibilities and began to play a greater role in operating the confraternity's external relations. This was also assisted by the rapid spread of technical civilisation: transport and commerce became part of everyday life. At the same time they also retained their earlier, internal scope of activity. As a result women gradually took over all levels of confraternity activity and the network of contacts.

48 E.g.: Catholic mass rallies.

49 Jgyk 97.

LITERATURE

BARNA, Gábor

- 1991 A kunszentmártoniak radnai búcsújárása. [Pilgrimages to Radna by the people of Kunszentmárton]. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3. Budapest, 209–244.
- 1998 Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata. *The Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton*. Devotio Hungarorum 5. Néprajzi Tanszék, Szeged.
- 1999 Co-existence and Conflicts. Everyday Life of a Lay Religious Confraternity. In: BARNA, Gábor (ed.) *Religious Movements and Communities in the 19th-20th Centuries*. Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 2. Szeged, 29–42.
- 2001 „Örök valóságba mentem által”. A halál és a túlvilág Ökrös József halottas énekeiben. [I went into the eternal reality. Death and the otherworld in the funeral songs of József Ökrös]. In: Pócs, Éva (ed.) *Lélek, halál, túlvilág. Vallás-etnológiai alapgfogalmak tudományos megközelítésben*. Balassi Kiadó, Budapest, 396–415.

BUSCH, Norbert

- 1997 *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*. Religiöse Kulturen der Moderne Bd. 6. Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

DÓSA, József – SZABÓ, Elek

- 1936 *Kunszentmárton története I.* [History of Kunszentmárton I]. Kunszentmárton.

JÓZSA, László

- 1991 A kunszentmártoni Kármel félévszázados története. [50 years of the Kunszentmárton Carmel] *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3. Budapest, 19–53.
- 1998 Kunszentmárton múlt századi szentembere: Ökrös József. [A 19th century holy man of Kunszentmárton: József Ökrös]. In: BARNA, Gábor ed. *Szentemberek. A vallásos élet szervező egyéniségei*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged, 233–244.

JUHÁSZ, Kálmán

- 1921 *A licenciátusi intézmény Magyarországon*. [The Institution of Licentiate in Hungary]. Budapest.

KIRSCH, Wilfried

- 1950 *Handbuch des Rosenkranzes. I-II*. Wien.

KÓSA, Károly

- 1991 Szerzetesrendek és házaik Jász-Nagykun-Szolnok megye területén 1920 és 1950. között. [Monastic orders and their houses in Jász-Nagykun-Szolnok County between 1920 and 1950]. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3. Budapest, 7–17.

Magyar Katolikus Lexikon VI [Hungarian Catholic Lexicon VI]. Drós, István (ed.), Szent István Társulat, Budapest, 2001.

MARSHMENT, Margaret

1994 Representation of Women in Contemporary Popular Culture. In: Diane RICHARDSON – Victoria ROBINSON (eds.) *Introducing Women's Studies. Feminist theory and practice*. Macmillan, Houndwills and London. 123–150.

McLEOD, Hugh

1988 Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? In: FREVERT, Ute (ed.) *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*. Göttingen, 134–156.

SÁVAI, János

1997 *Missziók, mesterek, licenciátusok* [Missions, masters, licentiates]. Documenta Missionaria II/1. Szeged.

SÁVAI, János – GRYNÆUS, Tamás

1994 *Tüdő Vince betegei. Egy szeged-alsótanyai gyógyító ember feljegyzései* [The patients of Vince Tüdő. Notes of a healing man from Szeged-alsótanya] .Devotio Hungarorum 1. Szeged.

SÁVAI, János – PINTÉR, Gábor

1993 *Ex Tabulario Romano Sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Documenta Missionaria I/1*. Szeged.

SZABÓ, Imre

1995 Fejezetek Mesterszállás történetéből [Notes on the history of Mesterszállás]. In: BARNÁ, Gábor ed. *Mesterszállás – Fejezetek a község történetéből*. Mesterszállás. 38–84.

CO-EXISTENCE AND CONFLICTS

Everyday-life of a lay religious confraternity

The paper deals with one aspect of the operation and everyday activity in the 19th–20th centuries of the confraternity of the rosary, widely known among Roman Catholics: I would like to speak about the co-operation with ecclesiastical and secular authorities and the conflicts of this co-existence. In short, about the everyday operation of a form of religious practice conducted within an organized, institutionalized frame.

Although the actual rosary, as an object, is regarded as uniquely characteristic of Catholics, similar means for counting prayers can also be found in other religions.¹ According to the Catholic legend, the Virgin Mary herself gave the rosary to Saint Dominic in the 13th century.² Forms of its use in a communal frame are known from the last third of the 15th century.³ There are records of rosary confraternities in Hungary too from the end of the 15th century.⁴ The basic structure of the rosary remained essentially the same: 150 Ave Marias, 15 Pater Nosters and three times five, that is 15 mysteries taken from sacred history. In different periods and places, other prayers could also be associated with these, giving rise to the various forms of rosary devotion. This 800-year-old prayer underwent numerous changes in the course of history, but was always capable of renewal.⁵

One such renewal can be dated to 1826 when Jean-Maria Jaricot, a French woman from Lyons, initiated the formation of 15-member prayer groups corresponding to the number of mysteries.⁶ In this way, each sacred mystery was said simultaneously in the group and so this kind of rosary was made living according to Madame Jaricot. With episcopal and papal support, this form of confraternity spread rapidly from the 1830s in Austria, Germany and Hungary. One of the first Hungarian parent confraternities (archiconfraternitas) is known to have operated in Győr (North-west Hungary) from 1843. From then on the confraternity spread rapidly in Hungary and between 1885 and 1945 also published its own periodical. Many prayer-books were published for the members.⁷

On the basis of the situation in Hungary today, the fieldwork material (interviews) and data in the rosary periodical, I tried to find an explanation for why this form of society spread so rapidly. I hypothesized that the transformation

1 RADÓ 1961. 488–492.; KLINKHAMMER 1981. 473–507.; LÉVAY 1934:229–255.; VEREBÉLYI 1983.

2 BÁLINT 1977. 152.

3 GELENIUS 1975. 102–108.; KÜFFNER 1975. 109–117.

4 BÁLINT 1977. 367.

5 BARNA 1991a.

6 ANGELICA, SCH/WESTER/ 1918

7 Hermann 1973. 331–332.; BARNA 1991a.

of Hungarian society in the late 19th century created new demands in religious life and so a new frame, forms new also in content, and new social roles were required in religious practice. And the new type of rosary confraternity must have corresponded to these demands very well, being a form able to link the horizontally organized confraternity with the vertically organized church.

My paper seeks an answer to this working hypothesis, largely on the basis of analysis of the records of a single society, the Living Rosary Confraternity of Kunszentmárton which was formed in 1851, kept its minute-books with care up to 1940, and still functions, as well as interviews conducted in recent times in different parts of Hungary, the national periodical *Rózsafüzér Királynéja* (Queen of the Rosary), and the religious literature of the rosary (prayer-books, confraternity publications).⁸ As this research is still under way, I am able to report on only partial results.⁹

The rosary confraternity in everyday religious life

Only a Eucharistic Confraternity had operated in Kunszentmárton before the establishment of the rosary confraternity. The former had been banned together with the other religious societies in 1783 by the rule of enlightened absolutism. A funeral society was formed in the 1830s and a choral society in 1845. This means that the religious society, as a form, existed but covered only a very limited stratum of the population of this market town which consisted mainly of peasants and guild tradesmen.¹⁰

The rosary confraternity was built on these precedents.

It was in Máriaradna (now in Romania), a place of pilgrimage at the edge of the Great Plain¹¹, that the people of Kunszentmárton came into contact with the new, confraternity form of rosary devotion. The time was a distinctive historical period: Whitsun 1851. After the defeat in August 1849 of the Hungarian revolution and war of independence – the 150th anniversary of which we are now celebrating – it was then that the Habsburg government once again allowed greater freedom of assembly, including pilgrimages. It was thus in a special state of mind that the people of Kunszentmárton went on pilgrimage to Máriaradna: with injured national sentiments and heightened religious spiritual need. This special psychological situation may also have been a factor in the great enthusiasm with which they embraced the new prayer confraternity form.¹²

Briefly, this form means that a 15-member group is organized and the members simultaneously pray 5 mysteries of jubilation, 5 of praise and 5 of sorrow

⁸ BARNÁ 1996. 291–292.

⁹ Since 1998 the project on confraternities is supported by the OTKA (the National Scientific Research Fund).

¹⁰ DÓSA – SZABÓ 1936.

¹¹ BARNÁ 1991b.

¹² Minute-book 3–9. In the possession of the parish archiv.

from the life of Jesus, then exchange these mysteries each month. It is because of this simultaneous prayer that this rosary is regarded as "living".¹³

Another reason why this form of confraternity was so popular could have been that it broke the large community of religious society down into small communities that the individual could grasp and, at the same time, through them also incorporated the individual into the larger community. In the first year, 1851/1852, separate groups for men and women were organized, but from 1852 the organization of mixed groups which functioned for decades can be traced. However, from the early 20th century the rosary increasingly became a female devotion and confraternity although, even in the mid-20th century, its leaders were men. This structural change reflects the image of a patriarchal society. In this society the needs for social guidance and the resolution of social tensions differ by gender. There is a greater demand for this in women than in men. Differing patterns of socialization are to be found behind this. Women's socialization is of a much more strongly communal nature than that of men. This provides an explanation for the role mentioned above: there were many men among the leaders of the women's confraternities in the 20th century too.¹⁴

Although I have only just begun to analyse the confraternity membership records, it seems to me that the society linked two traditional principles of the horizontal organization of society into its own organization: the ties of kinship and the local principle. In the 19th century the 15-member groups were largely organized on the basis of kinship and neighbourhood. By joining forces, these groups could form an even larger frame. The ordinary members could belong to this larger community frame through the group leader whose person ensured and maintained the network of informal ties among the different groups. Family participation in the rosary confraternity must have reinforced family links and family emotional ties. Through this confraternity too, the individual was integrated into the larger town/parish community.

In the years following its establishment, the framework formed in this way, "the Confraternity", practically took over certain forms, venues and occasions of religious life.

It was able to do so because 1. its operation meant that it undertook a large part of church patronage, 2. because it set clear, transparent and easily performed tasks, 3. it required of its members a feasible co-ordination of individual and collective religious practice. In the frame of individual religious practice this meant the „rosary ten“, that is, praying 10 Ave. The space and time structure for this was flexible: the prayers could be said at any time and anywhere, even during work. This placed emphasis on intimacy in prayer, which is an important requirement of individual religious practice.

The confraternity members perform individual devotions simultaneously with (many) others. The rosary thus went together with the awareness of belonging to a larger community. When the mysteries were exchanged and on

13 MARTON W.Y.

14 BÁLINT 1942.

festive occasions of confraternity life, the prescribed devotions were performed in a community frame and the members participated collectively at public religious services, particularly in the processions. Forms of Christian solidarity also appeared in their religious practice: they undertook to perform devotions in place of deceased or sick members until a new member entered the confraternity.

It could be an explanation of its popularity that it requires of its members clearly formulated tasks that are performed by anyone without difficulty. These are tasks which can be performed easily by men and women, children and elderly persons, healthy and sick, civil servant, tradesman and agricultural labourer, layman and priest. And the measurable performance also held out the promise of reward: the indulgence linked to the rosary object and devotion.

In addition to individual and collective prayer, caring for the places of communal religious practice was an important task of the rosary confraternity. This meant first of all permanent patronage in the form of maintenance, care, equipment and cleaning of the communal places of religious practice, which can be seen as a typically modern form of alms-giving. The church had to be supplied with liturgical objects and equipment, and decorated with flowers. The material symbols of the confraternity (crucifix, banner, portable statue of Mary, candle, images of the stations of the Cross, rosary pictures) added to the pomp of public religious services (masses, processions, funerals, pilgrimages). These objects were ordered from Pest, Vienna and Graz and besides outward show, they served as symbolical material manifestations of the group awareness. They must have reinforced and maintained a corporate consciousness. No doubt it was because of this patronage that the parish priests supported the operation of the rosary confraternity.¹⁵

The function of outward show served by these objects expanded the communal role undertaken by the rosary confraternity. Their use increased the solemnity of many occasions of communal religious practice. In this connection, the demand arose for the rosary confraternity to set up its own funeral society with a two-fold purpose. One aim was to assist the survivors of deceased members with material assistance and a contribution to the costs of the funeral, and another, for which there was a big social demand, was to add to the pomp of funerals through participation by singers of the rosary confraternity and use of the confraternity's symbols – crucifix, banners, candles and large rosary. The funeral society was formed with the authorization of the parish priest and the chief administrative officer of the county, and functioned until the middle of the 20th century, even in the first decades of the communist regime.

These must also have acted to increase awareness: the ordinary members could see how their singers, daughters of Mary (who carried the banners and statue of Mary in processions) and group leaders were esteemed. They could see from their own experience that the church was more beautiful, the procession more splendid and spectacular.

¹⁵ Minute-book 4.

The confraternity organized the pilgrimages. According to entries in the minute-books, in the 1850s the Radna pilgrimage confraternity was merged into the rosary confraternity. From then on, with the authorization of the town's secular and ecclesiastical leaders, they collected donations each year for the Radna pilgrimages. These funds were used to assist their poorer members and to have common masses said.¹⁶ The confraternity also played an active role in the introduction and cultivation of new events in religious life, such as the Calvary procession held late in the evening on Good Friday (1854), and the procession to statues of Mary standing in public places made on feasts of the Virgin Mary.¹⁷

The rosary confraternity played a big role in the purchase, publication and distribution of religious printed materials. More and more people in the town ordered and purchased such materials, even though they also continued to use the manuscript song and prayer books.¹⁸

The right blend of these functions and communal roles, and the acceptable proportion of individual and collective practice led to the point where, in the last decade of the 19th century, one sixth to one fifth of the town's population belonged to the rosary confraternity. Practically every family was represented in the confraternity.

However, a comparison of the membership lists and surveys shows that in practice it was rather the middle and lower strata which took part in the life of the confraternity and in this form of religious practice. The upper strata, from civil servants to larger landowners, hardly participated at all. This was a constant cause of complaint against Kunszentmárton on the occasion of visits by the arch-deacon.¹⁹ We can see here the opposition between the elite and the people, the difference in religious practice of the two strata in a local community. This confraternity frame seems to have offered its members and leaders a possible form and path of social advancement. At the same time it also meant (social, secular, ecclesiastical) legitimation of the existing order. Participation as a family in the rosary confraternity must have strengthened family ties and emotional bonds.

As an organization built horizontally, intertwining part of the life of society, together with other organizations of a similar structure the rosary confraternity proved suitable for repeatedly restructuring and reorganizing communal ties and thereby establishing a degree of social stability. The festive occasions of confraternity patronage – blessing of a new crucifix, banner, etc. – are symbolic expressions of this stability. The parish priest generally also invited the town's political leaders to attend these church occasions, linking the horizontal and vertical planes of social organization.

However, there is a characteristic duality in the way both the secular and the ecclesiastical authorities, possessing a hegemony of power, wished to exercise varying degrees of control over the operation of the confraternity. This took the

¹⁶ BARNA 1991b.; Minute-book, passim

¹⁷ Minute-book, passim

¹⁸ Cf. the journal of the Living Rosary: *Queen of the Rosary*, published 1885–1945.

¹⁹ Archepiscopal Church Archiv, Eger

form of authorizing its operation, exercising annual control of its financial affairs, and giving ad hoc approval of its patronage. The town council, as the patron of the local Roman Catholic church, on occasion qualified certain meetings as contrary to the rules and declared their resolutions invalid.

Everyday conflicts

The confraternity organizational form was also suitable for dealing appropriately with the conflicts that occasionally arose between the believers and the clergy, between confraternity members and town authorities, and for reaching compromises. There were always conflicts.

In 1853 the newly formed confraternity was the target of slander and some members departed. The accusations: “fancy prayer”, “new invention”, “invention of the priests”, “they pray for the Germans” – this is a manifestation of the strong national sentiment following the defeat of the war of independence – “it was the idea only of the singers (=most of the organizers and leaders of the confraternity)”.²⁰ Complaints were also made to the parish priest. The priest’s explanations from the pulpit concerning the rosary confraternity were taken to mean the disappearance of the confraternity.²¹ Disputes arose within the confraternity concerning the authorization or ban on the lighting of candles beside the dead.²² For the sake of the poorer members of the confraternity the leadership was in favour of imposing a ban on this custom which was regarded as outward show, but it was unable to do anything in face of the rapid spread of the custom which soon became a compulsory norm.

The scattered farms (*tanya*) around the town sprang up in the 1860s. In 1869 members living “in the *pusztá*” (=on farms) were excluded from the narrower leadership of the confraternity since the poor transport prevented them from taking part in the activity of the leadership. According to the minute-books, the technical solution of the “exchange of mysteries” was a quite frequent problem. For this reason, even in the 1870s the treasurer still gave explanations and guidance on the first Sunday of the month.²³

During its initial dynamic development the rosary confraternity played a strong integrating role, incorporating other confraternities. This happened to the pilgrimage confraternity. However, in 1876 the “Sacred Heart Confraternity” was formed in Kunszentmárton and also wished to hold its own new moon Sunday devotions in the church. The rosary confraternity opposed this and brought the dispute to the parish priest for decision, with the request that he authorize the communal devotion of the Sacred Heart Society for the second Sunday of the

²⁰ Minute-book 35.

²¹ Minute-book 35.

²² Minute-book 36.

²³ Minute-book 95.

month.²⁴ There were only a few cases of dispute over financial matters within the confraternity. Occasionally the *confraternity servants* (who delivered the confraternity's messages and mail) requested a wage increase, but this was always refused because there was always a member who was ready to undertake the task for the same money or even "to the glory of God" without pay.²⁵ Perhaps this example too shows how important membership of the confraternity was at that time for social prestige: people were even prepared to do unpaid work for it.

The confraternity took over many forms and frames of religious practice. It became involved in conflicts because of this too. As soon as some other interest or group tried to appear in the field they dominated, it immediately came into conflict with the interests of the rosary confraternity. This is the reason why the confraternity was unable to tolerate anyone taking part in church patronage without its knowledge and authorization and outside the frames of the confraternity. There are entries in the minute-book declaring that they do not allow the use in confraternity communal feasts (processions) of procession banners made by non-members but with the permission of the parish priest. They could not ban them from the church because that was the competence of another (ecclesiastical) authority, but the confraternity firmly insisted that liturgical objects made by outsiders could not be used in forms of religious practice it organized (first Sunday mass, processions, pilgrimages, litanies).

The Kunszentmárton confraternity joined the Győr archconfraternity which had been formed in 1843. They sent their membership lists to Győr. A copy of their admission document has also survived. However, I have not yet found any trace of the confraternity's official state registration. The first reference to this is made in 1856 and trace of it can be found from 1859 in the minute-book recording control by the town council of the confraternity's finances. The last council countersignature I have found dates from 1913.²⁶

Religious life in Kunszentmárton underwent change in the decades between the two world wars. The Romanian occupation of the Eastern part of the Great Plain and then its annexation to Romania made the pilgrimages to Radna impossible. This organizing role of the rosary confraternity gradually disappeared.²⁷ Local society also became more articulated. The primary role of religion and the church in organizing and integrating society was greatly reduced. In 1940 the Carmelite order settled in Kunszentmárton. Together with this, a new, rival form of confraternity, the scapular confraternity, also became popular.²⁸ However, the events of the Second World War and the communist rule that followed prevented organic development.

From 1948 confraternity life was characterized by hiding. The confraternity was forced into private life and the ghetto of church life. In 1946–1949 the

²⁴ Minute-book 100.

²⁵ Minute-book, passim

²⁶ Minute-book 194.

²⁷ BARNÁ 1991b.

²⁸ JÓZSA 1991.

communist state banned and dissolved the religious societies. The ban did not directly affect the rosary confraternity which had by then retreated largely into prayer life, but the hostile social atmosphere led to a drastic decline in its membership. The confraternity withdrew from the public religious services. Its life was restricted entirely within the frames of individual religious practice, but it has survived here right up to the present.

A few conclusions

At the time of its establishment in the 19th century, the living rosary confraternity was one of the most important organizers of religious life. As a horizontally structured organization, it embraced the greater part of Catholic society and proved suitable for the restructuring and reorganization of community relations and thereby contributed to a certain degree of social stability. However, neither the ecclesiastical nor the secular authorities wanted to renounce control and influence over the organization at that time.

It seems to me important that the confraternity and its members had an awareness of modernity. This was manifested both in the minute-books and in the frequent references to novelty made in the confraternity's printed literature. The same spirit was found in the confraternity press which caused many changes in the mentality of the members.

This initial dynamism may have been strengthened by the circumstance that the confraternity members were aware that they belonged to a Hungarian arch-confraternity and, through this, to an international system of relations. The internationalism was strengthened by the fact that the journal *Rózsafüzér Királynéja* regularly published news from abroad, especially from Lourdes.²⁹

Around the turn of the century other organizations of a similar structure appeared beside the rosary confraternity. In the 20th century, especially from the middle of the century, the rosary confraternity increasingly lost ground and became a prayer society of middle-aged and elderly women. This meant that its original function acquired greater emphasis. The young people were attracted to other organizations and the demand for outward show in religion declined or it was forbidden. Other forms of aid and show at funerals emerged. After 1988 the Carmelites again returned to Kunszentmárton.³⁰ The Carmelite third order was reorganized, mainly with elderly members. The charismatic communities integrated many young people. The rosary confraternity had its banner renewed and placed in the church again. Its elderly members participate in the pilgrimages organized by the priest. Every 5–10 years they also visit Máriaradna. But the role they play in religious life has been reduced to a minimum and their role in patronage has also become insignificant, although they help to clean the church.

²⁹ See the monthly periodical *Rózsafüzér Királynője* (Queen of the Rosary)

³⁰ Józsa 1991.

However, it is possible that a study of their history in the 19th–20th centuries and the social roles they undertook, illustrated with historical examples, could be an important contribution to a better understanding of the current rapid spread of religious communities, their operation and social context, throwing light on the general and specific characteristics.

LITERATURE

ANGELICA, Sch(wester)

- 1918 *Pauline Maria Jaricot. Stifterin des Vereins der Glaubensverbreitung und des lebendigen Rosenkranzes. 1799–1862.* Aachen.

BÁLINT, Sándor

- 1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* [A Hungarian Holy Man. Autobiography of István Orosz.] Budapest
- 1977 *Ünnepi kalendárium II.* (Feast Calendar II.) Budapest.

BARNA, Gábor

- 1991a A megújuló rózsafüzér. Az élő rózsafüzér ájtatossága és társulata aXIX-XX. századi népi vallásosságban. [Revival of the Rosary. Devotion and confraternity of the Living Spiritual Rosary in the folk Piety of the 19th-20th Centuries.] In: BÁRDOS, István – BEKE, Margit (eds.) *Egyházak a változó világban.* [Churches in Changing World.] Esztergom, 319–322.
- 1991b A kunszentmártoniak radnai búcsújárása. [Pilgrimage of the People of Kunszentmárton to Radna.] *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* (Essays in Church History in Hungary) Vol. 3. 197–244.
- 1996 Az Élő Lelki Rózsafüzér ájtatossága és társulata a XIX-XX. századi népi vallásosságban. [Devotion and Confraternity of the Living Spiritual Rosary in the Folk Piety of the 19th-20th Centuries.] *Néprajz és Nyelvtudomány XXXVII.* 287–299.

DÓSA, József – SZABÓ, Elek

- 1936 *Kunszentmártoni története I.* [History of Kunszentmárton I.] Kunszentmárton.

GELENIUS, Aegidius

- 1975 Die Begründung der Kölner Rosenkranzbruderschaft. In: *500 Jahre Rosenkranz 1475 Köln.* Köln, 102–108.

HERMANN, Egyed

- 1973 *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig* [History of the Catholic Church until 1914]. München.

JÓZSA, László

- 1991 A kunszentmártoni Kármel félévszázados története. [The Half-Century History of the Karmel in Kunszentmárton.] *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok/Essays in Church History in Hungary* Vol. 3. 161–195.

KLINKHAMMER, Karl-Joseph

- 1981 Die Entstehung des Rosenkranz-betens. In: *De cultu Mariano Saeculis XII-XV. Acta Congressus Mariologici Mariani Internationalis Romae Anno 1975 celebrati II.* Romae, 373–407.

LÉVAY, Mihály

- 1934 *A Boldogságos Szűz Mária élete, tisztelete, szenthelyei, legendái.* [Life, Veneration, Shrine, Legends of the Virgin Mary.] Budapest.

MARTON, Bernát

n.d. *Az Élő Rózsafüzér Vezérkönyve*. [Guidence of the Living Rosary.] Budapest
MINUTE-BOOK of the Living Spiritual Rosary in Kunszentmárton, 1851–1940.

PÁSZTOR, Lajos

1940 *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* [Religious Life of Hungarians
under the Jagiellonian Kings]. Budapest.

RADÓ, Polycarpus

1961 *Enchiridion Liturgicum* I-II. Roma

VEREBÉLYI, J. Pál

1983 *Üdvözlégy Mária. Elmélkedések a Szentolvasóról*. [Ave Maria. Meditations
on the Holy Rosary.] Budapest.

THE ŽIVA KRUNICA CONFRATERNITY (THE LIVING ROSARY CONFRATERNITY) IN THE CROATIAN PRESS

Research on the different organisations, communities and institutions of society is interdisciplinary in nature. The organisational frames that the social sciences describe, interpret, forecasting and controlling their operation, are derived mainly from the economy, public administration and the political sphere.¹ However there are organisations on which little research has been done; the organisations of religious life can be classified among these. The latter can be defined in general as systems open to their environment, which function continuously in time, pursue their own particular goals, are formed by individuals and small groups of individuals, have a particular internal structure needed for the co-ordination of their activities, and in the majority of cases are characterised by a particular division of work and hierarchical distribution of responsibility. Put briefly, it can be said that the organisations are corporate actors and social formations of society, to which individuals voluntarily transfer a part of their material and/or intellectual goods.²

The organisation and its culture is taken for granted by its participants and in the majority of cases is not the subject of reflection;³ it offers its members collective orientation on the basis of identical values and gives coherence to social action.⁴ The organisational culture comes into being as the result of a learning process, it ensures a possibility for orientation and interpretation in a complex and complicated world, it offers a programme of action, it represents action on the basis of an identical cultural tradition, and thus it is not exclusively consciously learned.⁵

The organisation thus has a culture, which is narrower and less stratified than the existing cultural system of the society,⁶ but often the organisation itself is regarded as part of the culture. Social psychology calls this *organisational culture*. The greatest role in laying its foundations is played by the people who create the organisation, who formulate the values and norms representing the basis on which the organisation operates.⁷

1 CSEPELI 2001.

2 KLIEBER 1999. 24.

3 CSEPELI 2001. 302. Csepeli calls this relationship "natural", "taken for granted".

4 CSEPELI 2001. 303.

5 CSEPELI 2001. 303. Csepeli calls this conscious organisational socialisation.

6 CSEPELI 2001. 302.

7 CSEPELI 2001. 302.

The organisational culture also creates its own time and its own space: the organisation's festivals, material symbols, places of community life, and rites and customs of everyday life appear.⁸ With these, organisational identity can be created, on the basis of which the individual shapes his positive attitude towards belonging to the group and formulates his separation from the other group and organisation.⁹

The real or only imaginary social connections of belonging to different types of communities, including religious confraternities, represent a certain feeling of social security for the individual. They can give the individual an answer not only to the question of "who am I?" but also "where do I belong?" This is because the lack of connections can create a feeling of uncertainty.¹⁰ The awareness of belonging somewhere can reduce this but even so many factors of insecurity may remain for the (religious or non-religious) individual: why do I suffer, why will I be/am I sick, what will happen to me after death? etc. It would appear that the religious confraternities can provide spiritual help for their members in this respect. This was and is the source of their attraction, the reason why many people join them. In this way religion provides and strengthens social capital, not just for the individual but also for the community.¹¹ The psychological factors are also important for the interpretation of other areas of the culture and the culture as a whole. Behind cultural differences too, there are not only objective causes but in many cases psychological factors.¹²

Not all organisations also constitute a community. The connections between people often remain at the level of superficial contacts or loose connection networks and do not become institutionalised. But even in such cases they have a very important role. They represent a kind of safe "harbour" in the awareness of belonging somewhere, they can provide the help of the group: they can offer principally small services and give emotional help in coping with the tensions of everyday life.¹³

The religious confraternities and associations undertake a complex social role. For this reason research on them is the task of many disciplines. Research on the Catholic confraternities is difficult because of the international nature of the confraternities and their research. As a result of different traditions in the history of scholarship, interest in the confraternities differs from country to country and the approaches adopted also differ. Political and ideological aspects are a further complication. The history of research in Western Europe is quite different from that in the countries of Central Eastern Europe.

As a result of the events of the 20th century in the countries of Central Europe, the life of the church, religious folk life and religious culture in general, including functioning of the religious confraternities and research on their history, took

8 CSEPELI 2001. 303.

9 CSEPELI 2001. 303.

10 BENDA-BECKMANN, F. – BENDA-BECKMANN, K. 2000.

11 SMIDT 2003. 1–6, 211–222.

12 KÓSA 1990. 78.

13 WELLMAN – CARRINGTON – HALL 1988. 130–184.

a different course in each country. Briefly, it can be said that during the socialism that existed in the decades following the Second World War, the subject of religion was forced into the background in the region. In all countries the anti-religious and anti-church Marxist ideology opposed research on forms of Roman Catholic and Western Christian religious practice in general and in a few places, such as Romania and Yugoslavia, this was further aggravated by the opposition to such research by Orthodoxy which had become the state religion.

Research on the religious confraternities in Croatia

A very instructive overview of research in ethnology of religion in Croatia appeared recently. It showed that it was not only the atmosphere of the socialism imbued with ideology that prevailed in Yugoslavia between 1945–1990 (when Croatia was part of that formation) that was responsible for the neglect of research on religious themes.¹⁴ This neglect was also influenced by the circumstance that the Serbs who became dominant in 1920 were Orthodox. As a result of these influences the attitude prevailed that Croatian ethnology should deal with questions concerning Croatian cultural history and consequently in religious respects it should deal with the pre-Christian Croatian (Slav) mythology, beliefs and folk (=peasantry), and not with phenomena of urban origin.¹⁵ As a result the questions of religious life, religion and religious practice appeared principally as the demand for a mythological reconstruction and subsequently as the historical source for current beliefs and rites rather than as the study of popular Christian religious practice. However, the anthropological considerations that appeared with growing force in the research carried out in the 1980s and 1990s turned attention towards religious phenomena and the social role of religion in the examination of how they influenced the power structures and the transformation of popular culture. The most recent studies interpret the social and symbolical role of religious rites and examine the Christianisation of popular culture. All these studies applying the considerations mentioned were made mainly after the democratic political change of the 1990s,¹⁶ indicating how the ideological and political connections determine scholarly research (among other things).

A sharp distinction is made in the Croatian historical literature between the religious societies of settlements along the Croatian coast and those of Slavonia, the region around Zagreb. Up to the 20th century the coastal settlements of Dalmatia showed strong Italian influence. They resembled the Italian societies not only in their language use (Dalmatian), but also in their operation. For this reason they are more interesting for research. The fraternities operating in the region of Zagreb and Slavonia showed greater similarity to the Austrian and

14 ŠANTEK 2004. 23–24.

15 ŠANTEK 2004. 24.

16 ŠANTEK 2004.

Hungarian societies. This was also reflected, for example, in the differences in the patronage of the societies. Historical research began in the 1990s, mainly after the political change and the recovery of Croatian independence. It was then that the Istrian historical archive launched its yearbook, *Vjesnik Istarskog Arhiva = VIA*, in which a few studies and research reports have already appeared on the religious societies.

The journal launched in 1977, *Croatica Christiana Periodica*, in the 1990s also published a number of important studies on the societies. The 1997 and 1998 volumes published a thematic compilation on religious societies in Croatia, under the titles *Bratovštine u Hrvatskoj* and *Bratovštine na Hrvatske prostorima*. As already noted, the former Dalmatian towns and religious societies of today's Croatian coastal area are in the focus of attention.¹⁷ T. Slavka Petrić presents the societies of Šibeniki (Sebenico) in the light of their ties to the different churches. The life of the confraternities here was rich and extensive as Šibenik was an episcopal see with many churches.¹⁸ The societies of the coastal settlements took root in the Middle Ages. They played an important role in the local societies in helping their members accept their local, occupational and status identity. They set up hospitals and took part in caring for the poor. The surviving minute-books and registers of births and deaths preserve the obligations and rights of members. Churches, chapels and altars were erected in the areas from the members' donations and have preserved the memory of these 16th–17th century societies right up to the present.¹⁹ The societies of Mary on the islands close to the mainland have roots reaching back to the Middle Ages. Material relics of their operation (churches, chapels, altars), and observation of the Marian feasts bear witness to the strong veneration of Mary. Among the oldest organisational frames are the societies of the Assumption of Mary which accepted anyone, including laypersons, as members. There were also numerous other, smaller societies on the islands, such as the Rosary confraternities.²⁰ We also learn about the community life of Croatian communities living outside Croatia (in Rome, Venice); in Venice, for example, they organised a society under the patronage of Saints George and Tripun which was granted privileges of indulgence by Pope Sixtus IV.²¹ Most of the documents of the Dalmatian religious societies from the late Middle Ages right up to the 18th century were written in Italian.²² The studies on the past of the history of the religious societies published in *Croatica Christiana Periodica* contain references to a good number of earlier articles and books.²³

17 ČORALIĆ 1991.

18 PETRIĆ 1997.

19 BENYOVSKY 1998.

20 ŠTOKOVIĆ 1992–1993

21 ČORALIĆ 1998.

22 KOVAČIĆ 1998.

23 Among the older works, special mention can be made of Gelcich, G.: *Le Confraternite in Dalmazia* and the monography of Vojnović, K.: *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici dubrovačkoj od 13. do konca 18 vijeka*. And among the more recent works: Black, Ch., *Le confraternite italiane del cinquecento*. GELCICH 1885.; VOJNOVIĆ 1899., BLACK 1992.

We have only scattered data, mainly from the local history literature, on the confraternity life of the Croatians along the Danube who were in direct contact with Hungarians, which throw some light on the functioning of the Rosary confraternities.²⁴

Periodicals of the Rosary Confraternity

In the second half of the 19th century with the rapid spread of literacy, education, the postal service and the public transport network, the conditions and background were created for the appearance of mass communications in Croatia too. The great social mobility that followed in the wake of industrialisation also created the need for people to be able to reach each other with the help of some kind of intermediary means and for new channels through which the actors of economic and political life could convey their thoughts and aspirations to the masses. The places of social openness changed and grew wider. Whereas earlier the authorities, the church, the association and the immediate (kinship, neighbourhood) community provided a sufficient frame and flow of information needed for orientation and a livelihood, by the second half of the 19th century these frames proved to be inadequate and in part ceased to exist. New forms of religious propaganda appeared.²⁵

For a long while the Catholic Church in the Kingdom of Hungary did not know what to make of the rapidly proliferating periodicals, monthly and weekly papers and later daily newspapers, seeing them as instruments of secularisation and channels for the spread of liberal ideas.²⁶ The Hungarian and Croatian part of the country lagged behind the Austrian and Czech parts of the empire and even more behind Germany, France and other Western countries regarding the confessional press,²⁷ and also in comparison with the position of the papacy.²⁸

Already in the late 1870s Leo XIII, the Rosary Pope, urged the clergy in Hungary to take advantage of the opportunities offered by the press for the purposes of the universal church and to spread the faith.²⁹ One sign of the gradual change was the appearance in 1885 of the Hungarian-language Rosary monthly, *A legszentebb Rózsafüzér Királynéja* [The Most Sacred Queen of the Rosary]. There was also a certain lag in the publication of this devotional publication intended for a special stratum, but perhaps the gap was not as great as in the case of the modern secular press in general.

²⁴ SEKULIĆ 1985.

²⁵ Dorottya Lipták has written about these ideas in a different context. Cf.: LIPTÁK 2002. 13–28. The first overview of the Catholic press was written by Béla Dezsényi. See: DEZSÉNYI 1943.

²⁶ DERSI 1973. 11.

²⁷ DERSI 1973. 7–18. See also Lipták 2002, who compares Hungarian, Austrian and Czech popular entertainment periodicals.

²⁸ DERSI 1973. 11–13.

²⁹ Idézi: DERSI 1973. 7–13.

The Living Rosary periodicals in Europe

The first regularly published periodical for the propagation and guidance of the Living Rosary, *La couronne de Marie. Organe mensuel de la dévotion du très Saint Rosaire*, was launched in 1860 in Lyon, the city where the Living Rosary originated.³⁰ In France the Dominican Order also had a separate periodical, *L'année dominicaine, Revue mensuelle illustrée* also launched in 1860, but published in Paris.³¹ The English Rosary periodical, *The Monthly Magazine of the Holy Rosary*, first appeared in 1879 in London.³² In 1885 it was joined by another monthly publication, *The Rosary*.³³ The Flemish and Walloon (French) communities of Belgium launched their Rosary periodicals *Le propagateur du Rosaire. Bulletin mensuel*, and *De Rozenkrans. Maandschrift* in 1875, both published in Leuven.³⁴ From 1879 the other Flemish (Dutch)-language periodical was published in the Dutch city of Hertogenbosch-Zwolle, also under the title *De Rozenkrans*.³⁵ The German Rosary periodical, *Der Marien-Psalter*, was started in Berlin in 1878 as a monthly publication, but from 1881 it was published in Dülmen.³⁶ Among the countries of Southern Europe, Rosary monthlies were issued in Spain and Italy in this early period. *La Voz Dominicana* was published in Spain, in Madrid and was also distributed in Portugal, while in Italy *Il Rosario* appeared in Ferrara and *Il Rosario e la Nuova Pompei* in Pompei, both from 1884.³⁷ The Polish Rosary periodical, *Róża Duchowna*, was launched in 1898. The articles in the monthly published in Lwow until 1939 dealt with the life of the Dominican Order in general and with the Rosary confraternities. The issues also included Marian themes and religious poetry, as well as news of Catholic Action.³⁸ However, it is remarkable that the first Polish-language *Living Rosary* appeared in 1841 in Poznań and in practically every decade after that rule-books and prayer books were published in larger towns.³⁹

If we take these dates into consideration, it can be seen that the Hungarian-language Rosary paper launched in 1885 and the Croatian paper in 1895 were among the late appearances.

30 LEIKES 1886. 113.

31 LEIKES 1886. 113.

32 LEIKES 1886. 113.

33 LEIKES 1886. 114.

34 LEIKES 1886. 113–114.

35 LEIKES 1886. 114.

36 LEIKES 1886. 114.

37 LEIKES 1886. 114.

38 ZIELIŃSKI (ed.) 1981. 252–253.

39 ESTREICHER IV. 132–133.

The Living Rosary periodical in Croatia

The Rosary confraternity's monthly publication, *Gospina Krunica*, appeared in Croatian at the end of the 19th century, from 1895.⁴⁰ It was edited throughout by the Dominican Order. The Rosary publication was founded in the coastal town of Split. It was not until some time before or during the First World War that the editorial offices were able to move to Zagreb. I have not been able to trace either the time of the move to Zagreb or the name of the first editor. But volume IV was edited by the Dominican P. Angjeo-Maria Miškov. The move to Zagreb was most likely in 1917 because that was probably when the new volume numbering was introduced, while retaining the original title. The numbering was then consistent and continuous right up to 1944!⁴¹

I personally checked the (very incomplete) collection of Rosary publications in Croatian in the Croatian National Library in Zagreb. I found volumes 1, 4, 14–19, 21–26 of the periodical *Gospina Krunica*. The rest are missing. Of these volumes only 1–14 appeared during the time Croatia was part of the Kingdom of Hungary, when the Catholic Church also operated within the same frame. Volume 4 was still printed in Split, but the 14th volume appeared in Zagreb. It is not known when the change took place. The periodical's move to Zagreb is probably a reflection of the growing importance of the Croatian capital, the fact that the episcopacy of Zagreb increasingly took over the direction of the Catholic Church in Croatia.

On the title-page of the periodical Mary, as Queen of the Rosary, presents the rosary to Saint Dominic and Saint Katherine of Siena. A large part of its contents consists of poems, news of the Rosary confraternity and the history of the rosary. The numbered news items concern mainly the Croatian church, followed by Rome and events of the universal church in third place. The 1934 volume has writings about the fiftieth anniversary of the introduction of the October devotions.⁴²

The Rosary almanac for 1940 wrote about the history of the Living Rosary Confraternity in Ljubljana. The first living Rosary publications in Slovenian appeared in the territory of what was later Slovenia in 1849–1850. At that time, under the strong German influence the rosary was still called *roženkrans*.⁴³

However – with the exception of one or two remarks concerning the church hierarchy – Hungary does not figure in the articles of the publication, even during the years of personal union before 1918. Only the 1939 volume deals with the 34th Eucharistic Congress in Budapest, and in the same volume there is also a lengthy article on Blessed Margaret of the Árpád dynasty. After an article by

⁴⁰ They still have to be collected in Croatia.

⁴¹ However we found the accounts for one volume: in 1940 the 25th volume was written, and again in 1941. Then up to 1944 the periodical probably did not appear, as the volume for 1944 has been numbered 26.

⁴² Jordan Viculin O.P.: Pred 50. godina ... (K jubileju listopadske pobonosti.)

⁴³ Ignacije Duišin: Iz povijesti jedne slovenske kruničarske bratovštine, in: *Kalendar Gospine Krunice za godinu 1940. Godina VII.* Zagreb, 119–121.

Tihamér Tóth, Bishop of Veszprém the July issue contains a long, illustrated report on the congress.⁴⁴ It is interesting that there is not such a detailed report on the 1935 Eucharistic Congress in Ljubljana as on the later congress in Budapest. The 1938 June issue reports on the making of the first Croatian Catholic film with sound track. The May-June issue of 1941 greets Ante Pavelić, and the country's independence. The volumes available from 1930 frequently contain articles on Lourdes, Fatima, and pilgrimages to Lourdes, indicating the close ties between the veneration of Our Lady of Lourdes and the rosary devotions. In the early 1930s there is increasingly frequent mention of child Rosary members. However, the greatest number of writings deal with Mary and the Rosary confraternity. In 1935 we learn, for example, that they donated a gold rosary to Our Lady of Máriabisztrica. An article in vol. XIV of 1930 traces the history of the rosary. From time to time the essence of the different Rosary confraternities (*bratovština* sv. Krunice, Vješna Krunica, Živa Krunica) and their relationship to each other had to be explained in Croatia too, just as in Hungary. The Dominican Order also frequently features in the articles.

I found the 1937 rule-book of the Croatian Rosary confraternities: *Opći kruničarski pravilnik* (Zagreb).

The children's Rosary confraternity: *Mladi kruničari*

The children's Living Rosary confraternity is a special form of the living rosary. In the 1930s in Croatia great emphasis was placed on involving children in the Rosary confraternity. Evidence of this can be seen in a small booklet published in 1932, *Mladi kruničari*. The situation was similar in Hungary. This confraternity form too started from France. It is linked to the name of P. Ignatius Bondy who tried to put his idea into practice around 1900 and in the space of five years did, in fact, recruit fifteen thousand children into the prayer society. Elsewhere the initiative found a response mainly in Italy, although the Holy See also recognised this confraternity form in 1917, and gave it privileges.⁴⁵

Rosary for the soldiers

At the outbreak of the First World War, on February 12, 1914 the synod congregation created the Living Rosary confraternity for soldiers. At the request of the French chaplain, Don Carlo Devuyst, Pope Benedict XV further developed this and endowed it with indulgences. Soldiers saying the Living Rosary prayers had

44 Eugen KORNFEIND: Blažena Margareta djevica, reda Sv. Dominika, kćerka kralja Bele IV. in: *Kalendar Gospine Krunica*. VI. Zagreb, q939. 45–48.

45 KIRSCH 1950. 345–348.

and have essentially the same rights and obligations as other members, with the exception that they did not have to form 15-member groups.⁴⁶ It functioned in the Hungarian army and so it seems likely that it was also known among Croatian soldiers as well. However, I did not find any printed trace.

Other rosary publications in Croatian

The Living Rosary Almanac appeared regularly from 1934 under the title: *Kalendar Gospine Krunice*. After the disintegration of the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (1941), Dr. Ladislav Vlašić wrote an article in its columns about the non-material culture of the Croatians of Bacska-Baranya who at that time again lived in Hungary.⁴⁷ *Glasnik Žive Krunice. Vesti s groba častnoga sluge Božjega. 1944.* can be found in the National Library in Zagreb. The first issue contains the rules of the Living Rosary.

* * *

My short article has presented a few data on Rosary periodicals and printed materials in Croatian. It is my hope that they will encourage search for the missing issues of *Gospina Krunica*, and the collection of other Rosary publications in Croatian. But most of all, I hope that it will inspire Croatian researchers to study the everyday life and operation, the association and distinctive religious culture of the religious societies, among them the Living Rosary Confraternity.

In my research work, in 2002, with the help of Professor Vitomir Belaj I was able to carry out research in the library of the Faculty of Theology, in the monastery library of the Dominican Order and consult with experts on Croatian church history. I dedicate this short article to him in gratitude!

⁴⁶ KIRSCH 1950. 344.

⁴⁷ *Kalendar Gospine Krunice za godinu 1941. Godina VIII.* Zagreb, 134–148.

LITERATURE

BENDA-BECKMANN, FRANZ VON – Keebet von BENDA-BECKMANN

- 2000 Coping with insecurity, in: Franz von BENDA-BECKMANN – Keebet von BENDA-BECKMANN – Hans MARKS (eds) *Coping with insecurity. An „underall“ perspective in social security in the Third World*. h.n. 7–19.

BENYOVSKY, Irena

- 1998 Bratovštine u srednjovekovnim Dalmatinskim gradovima. *Croatica Christiana Periodica*, Broj, 41. Godina XXII. Zagreb.

BLACK, Ch.

- 1992 *Le confraternite italiane del cinquecento*. Milano.

CSEPELI, György

- 2001 *A szervezkedő ember*. Budapest, Osiris.

ČORALIĆ, Lovorka

- 1998 Papa Siksto IV. i Hrvati: indulgencija Hrvatskoj bratovštini Sv. Jurja i Tripuna u Mlecima (1481. god.) *Croatica Christiana Periodica*, Broj 42. Godina XXII. Zagreb, 107–120.

DERSI, Tamás

- 1973 *A századvég katolikus sajtója*. [Catholic press of the fin de siècle] Irodalomtörténeti Füzetek. Budapest.

DEZSÉNYI, Béla

- 1943 A magyar katolikus sajtó. Fejlődéstörténeti vázlat. [Hungarian Catholic press. Outline of its development history] *Regnum. Egyháztörténeti Évkönyv 1942/1943*. V. Budapest, 200–228.

ESTREICHER, Karol

- Bibliografia Polska IV*. Krakow 1870–1939. <http://estreicher.filg.uj.edu.pl/>
Gelicich, G. 1885 *Le Confraternite in Dalmazia*. Dubrovnik.

KIRSCH, Wilfried

- 1950 *Handbuch des Rosenkranzes*. (Summa Ss. Rosarii) I-II. Wien.

KLIEBER, Rupert

- 1999 *Bruderschaften und Liebesbünde nach Trient*. Ihr Totendienst, Zuspruch und Stellenwert im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben am Beispiel Salzburg 1600–1950. Peter Lang, Berlin.

Kósa, László

- 1990 *Paraszti polgárosulás és a népi kultúra táji megoszlása Magyarországon (1880–1920)*. Debrecen.

Kovačić, Joško

- 1998 Tri pravilnika bratovština u Hvaru iz 15., 1. i 17. stoljeća. *Croatica Christiana Periodica*, Broj 42., Godina XXII. Zagreb, 121–134.

LEIKES, P. Fr. Thoma Maria

- 1886 *Rosa Aurea*. De sacratissimo B. Mariae V. Rosario eiusque venerabili confraternitate deque rosario tum perpetuo tum vivente. Dülmen in Guest-falia.

LIPTÁK, Dorottya

- 2002 *Újságok és újságolvasók Ferenc József korában* [Newspapers and newspaper readers in the time of Franz Joseph]. Vienna – Budapest – Prague. Budapest, L'Harmattan.

PETRIĆ, T. Slavka

- 1997 Bratovštine u Šibeniku. *Croatica Christiana Periodica*, Broj 39. Godina XXI. Zagreb, 97–136.

ŠANTEK, Goran Pavel

- 2004 Research on Religion in Croatian Ethnology. In: BARNA, Gábor (ed.) *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 23–44.

SEKULIĆ, Ante

- 1985 *Mariajnski Pobožnosti podunavskih Hrvata*. Zagreb.

SMIDT, Corwin (ed.)

- 2003 *Religion as Social Capital. Producing the Common Good*. Waco, Texas, Baylor University Press.

ŠTOKOVIĆ, Alojz

- 1992–1993 Bratovštine u središnjem dijelu Istre. *VIA (Vjesnik Istarskog Arhiva)* God. 2–3. sv. 2–3. str. 49–63.

VOJNOVIĆ, K.

- 1899 *Bratovštine i obrtne korporacije u Republici dubrovačkoj od 13. do konca 18 vijeka*, sv. I. Zagreb, 1899.

WELLMAN, Barry – Peter J. CARRINGTON – ALAN Hall

- 1988 Networks as personal communities. In: Wellman, Barry – S.D. Berkowitz (eds.) *Social structures: a network approach*. Cambridge, Cambridge University Press. 130–184.

ZILIŃSKI, Zygmunt (szerk.)

- 1981 *Bibliografia katolickich czasopisu religijnych w Polsce 1918–1944*. Lublin.

Gospina Krunica I. 1895–

Mladi krunicari. Zagreb, 1932.

Kalendar Gospine Krunica. I. Zagreb.

Glasnik Žive Krunice. Viesti s groba častnoga sluge Božjega. 1944.

THE SECURITY OF HOPE

The Confraternity of the Living Rosary

The problem

The lay religious societies are important forms of the self-organisation of lay believers, they represent significant organisational frames of religious society, having a key function in the everyday realisation of both individual and collective religiosity. In addition they may also undertake numerous tasks of social adjustment and solidarity: they may also play charitable, social welfare and cultural roles. They are organisations with a complex function. These functions may appear to differing extents in the operation of the individual societies. The rosary confraternity is a typical prayer society. Its aim is to serve individual salvation and the religious goals of the community through prayer and good deeds.

From the viewpoint of the individual, belonging to or joining a religious society and participation in religious movements (perhaps) also required and therefore meant partly or completely rethinking and reformulating the individual's network of contacts. These contacts are understood here to mean the individual's relationship not only with other people but also with God, and the connection with present, future and past. The individual considers the questions: who am I, where do I belong, what is my goal in life?

My paper attempts to examine and interpret this in the everyday life in the 19th and 20th centuries of a single religious society, the Confraternity of the Living Rosary in Kunszentmárton.¹ The minutes of the confraternity, kept from the foundation in 1851 to 1940, were used for the investigation. In addition to analysing the historical data I also used interviews I conducted with present-day members.²

History of the Living Rosary

Under the influence of the revolutionary movements of the 18th century and the Enlightenment, alienation from the Catholic Church, or secularisation, was stronger in France than anywhere else in Europe. In this situation Pauline Maria

1 BARNÁ 1998.

2 The Kunszentmárton case study is part of a larger research project covering the whole of historical Hungary, aimed at exploring and analysing the historical and ethnological aspects of the operation of the Confraternity of the Living Rosary.

Jaricot (1799–1862) established the so-called Living Rosary prayer confraternity in Lyon in 1826. Its structure and special characteristic was that 15 persons group together and divide up among themselves the fifteen mysteries of the rosary into three times five (joyful, sorrowful and glorious) mysteries,³ saying the prayer, one decade⁴ throughout the whole month. The rosary confraternity and the device and tool used to count the prayers (in a different form) was known from the 14th century.

Pope Gregory XVI accorded the Living Rosary society canonical status in 1832, and indulgenced it. The confraternity soon began to flourish, not only in France but also in Germany, Italy, Hungary and elsewhere. In 1877 Pope Pius IX placed it under Dominican direction.⁵

The Living Rosary is not a real confraternity in the canon law sense. It does not have a confraternity book, it does not belong to the (old) rosary confraternities.⁶ Consequently, from the viewpoint of canon law it can be regarded merely as a *society*.

It was the aim of the Living Rosary right from the start to win the widest possible public for the regular prayers of the rosary. It had a missionary character. The Dominican order regards the Living Rosary as a kind of preparation for entering the real rosary confraternity.⁷ However, in Hungarian folk religiosity it represents the “rosary confraternity”. Its first recognised society in Hungary was formed in 1843 in Győr.⁸

The Kunszentmárton confraternity of the Living Rosary

People from Kunszentmárton got to know about the living rosary devotions and the confraternity form in 1851 in the place of pilgrimage at Máriaradna (now Radna, Arad County, today Romania) at the Whitsun feast.⁹ The singers leading the pilgrimage obtained the approval of the parish priest for the matter, who also gave information from the pulpit about the prayers and the confraternity when the organisation was started.¹⁰ He used the prestige of his position to support the

3 Mysteries: different events of Jesus' life in connection with the life of the Virgin Mary.

4 Decade: one mystery plus ten times Hail Mary

5 Kirsch 1950. 337–338.

6 KIRSCH 1950. 338.

7 The “real rosary confraternity” is not a fifteen-member-group in which the members pray one mystery a month, but a group saying 150 Hail Mary a week. There are basically three forms of the rosary devotions and society: 1. the real rosary, has a register of members and roots going back to the Middle Ages, 2. the perpetual rosary is a society whose members undertake a perpetual prayer hour monthly or annually, it has a register of members and originated in the 17th century, 3. members of the living rosary confraternity have to pray a decade of the rosary, one mystery for a month, the rules do not require a register of members, dating from the 19th century.

8 BARNÁ 1998.

9 For details on the pilgrimages made by people from Kunszentmárton to Máriaradna, see: BARNÁ 1991.

10 Minute-book of the Kunszentmárton Living Rosary Confraternity 1851–1940, hereafter: Jgyk 4, 7.

organisation of the new religious confraternity. At the request of the parish priest a register was made of members joining the confraternity: with separate groups for men and women.

The parish priest authorised an order for two white confraternity banners and five confraternity torches. These were used by 15 *Daughters of Mary* at confraternity masses, when prayer cards were exchanged,¹¹ on feasts of the Virgin Mary, in processions and at major feasts. Later they also purchased a portable statue of Mary. These measures by the parish priest served on one hand to have a role in church patronage accepted and on the other to recognise participation in liturgical service and legitimise the confraternity. They also served the symbolical and real manifestation of the confraternity in time, and through the objects at any given time, as well as at important public religious occasions such as processions and special masses.

The leader of the Daughters of Mary was always an older woman.¹² Women occupied this position for many years. Their task was to train the girls and supervise their participation in the liturgy.¹³

Within its own frames the rosary confraternity formed a funeral society in the 1850s which functioned until the 1960s. Its aim was to raise the splendour of funerals and to support surviving family members. They prayed beside deceased confraternity members at their funeral and on the evening before the funeral, and had a mass said for them every year. This was and still is one of the most important tasks of the rosary society. A burial society already operated in the town. However, it was unable to accept everyone as a member and so the demand arose for the establishment of a separate rosary burial confraternity. As a result, a confraternity was formed within the confraternity. The decision to organize it was made in 1856. Since they already had the permission of the rector, in other words the aspiration was legitimized by the church authorities, they decided to have a funeral banner made – a material confraternity symbol – set the maximum number of members, decided on the “living money”, that is, the sum to be paid on entry and the amount of aid to be paid in case of death as well as the sum to be collected to replace this. The funeral banners could be used only for members of the rosary confraternity. The funeral banner could not be used without permission at the funeral of non-members, with the exception of those who were members of another burial society. “The family of the deceased is entitled to use the torches and to obtain torch-bearers”.¹⁴ In short, they created the organization itself, both symbolically and in reality.

In addition, the confraternity's most important task until the First World War was to organise the annual pilgrimage to Máriaradna at Whitsun.

11 Exchange of prayer cards: exchange of small prints, containing the actual mystery which was depicted on the paper.

12 Jgyk 92.

13 Jgyk 115. BARNA 1991.

14 Jgyk. 59–60.

Feminisation of the organisation

One of the reasons why this confraternity form became so popular could have been that it broke down the big community of religious society into small communities that were transparent for the individual while at the same time the individual was also included into the larger community through these. The basis on which the 15-member groups were organised was always neighbourhood and kinship, already in themselves the basic frames of the lives of individuals.

By the mid-20th century this frame had loosened. The men were no longer present and it was mainly women who took part in the life of the confraternity. This was due not only to the growing process of secularisation but also to the greater offer on the “market” of religious fraternities which divided the society of religious laypersons and offered different social patterns for men, women and children, as well as for the prosperous and the poor. And within this range of religious fraternities the rosary was regarded as traditional, and became less and less popular. Nevertheless, before the First World War with its more than 1 million members it was the biggest religious society in the Hungarian Kingdom.¹⁵

There had long existed in the town a *Burial Society* (*Halotti társulat*).¹⁶ In later decades and until the middle of the 20th century several other burial societies also functioned in Kunszentmárton. The name of the *Altar Society Association* (*Oltáregylet*) first appears in the Rosary minutes in 1868¹⁷, and in 1876 the *Heart of Jesus Confraternity* (*Jézus Szíve Társulat*) was formed.¹⁸ A publication issued in Kunszentmárton by the *Saint Joseph Confraternity of Defenders of the Holy Name of God* (*Szent József Társulat*) is known from 1886.¹⁹ However, nothing more is known of the confraternity or its local activity.

15 The devotional movements that arose in the 19th century also developed the forms of association best suited to their purposes. They shaped new prayer societies and religious associations, such as the *Jézus Szíve Társulat* (Society of the Sacred Heart of Jesus), the *Isten Szent Neve Védőmezőinek Társulata* (Confraternity of Defenders of the Holy Name of God), *Szeplőtelen Fogantatás Társulata* (the Confraternity of the Immaculate Conception), *Élő Lelki rózsafüzér Társulata* (Confraternity of the Living Spiritual Rosary), *Missziós Társulat* (Missionary Society for the support of Christians living under Turkish (Islamic) rule), or the *Szent László Társulat* (Saint Ladislav Confraternity) which aimed to assist Christian Catholic Hungarians living outside the borders of the country at that time, or the *Szent István Társulat* (Saint Stephen Society) set up in 1848 to provide the people with cheap (Catholic) books. These all drew on the examples and experiences of earlier decades, older confraternities and other contemporary (civil) organizations. The frames of their operation were also partly based on these models. The foundations were recognizably Baroque, but in many places in the second half and last third of the 19th century – in the time of the Catholic revival – confraternities were also formed, among others, by pilgrims (e.g. Kecskemét, Székesfehérvár, Kunszentmárton). Some examples of these that have come to light have not yet been adequately analysed by researchers.

16 Jgyk. 57, 60–65, 67.

17 Jgyk. 103.

18 Jgyk. 100.

19 *Isten Szent Neve védőinek Szent József Társulatának imái és énekei, melyek a káromkodás megengeszteléseért mindennap és minden hónap utolsó vasárnapján nagy lelki buzgalommal végzendők az ajtatos hívek által. Összeírta az Isten szent neve védőinek egy méltatlan tagja Nagy Imre. Kunszentmárton 1886-ik évben.* [Prayers and hymns of the Saint Joseph Confraternity of Defenders of the Holy Name of God to be said with great spiritual zeal by devout believers daily and on the last Sunday of every

In the 20th century and especially after the First World War growing numbers of confraternities and devotional societies were formed in Kunszentmárton. In 1936 the *Heart of Jesus Confraternity* (Jézus Szíve Társulat) operated with 689 members, the *Rosary Confraternity* (Rózsafüzér Társulat) with 652, the *Franciscan Third Order* (Ferences Harmadrend) with 46, the *Altar Society* (Oltáregylet) with 87, the *Association for Dissemination of the Faith* (Hitterjesztő Egyesület) with 52, the *Congregation of Mary* (Máriakongregáció) with 56, the *Heart League* (Szívőárda) grouping children with 420, and the *Heart of Jesus Children's Society* (Jézus Szíve gyermeksege Egyesület) with 125 members.²⁰ The *Confraternity of the Perpetual Rosary* (Örökös Rózsafüzér Társulat), sometimes confused with the Living Rosary Confraternity, also appeared. There were also other associations, such as the Catholic Circle, the Catholic Women's Association, the Catholic Young Men's and Women's Association,²¹ and in 1937 the Kunszentmárton Catholic Agricultural Youth Association (KALOT) was formed.²² Following the settlement of the Carmelites in Kunszentmárton, the Carmelite third order and Scapular Society were formed in 1940.²³ The former renewed its activity after 1989. It can be seen that the rosary confraternity lost its exclusively leading and integrating role in the religious life of the town.

The fact that the church leaders of the confraternity were always the parish priests raised the social weight and prestige of the confraternity in the local community. It can be seen from the list of members that several of the town's leaders were members of groups within the confraternity. The heads of the secular public administration, as patrons, considered it their right to authorise the functioning of the confraternity and also to exercise financial supervision over its operation. It can be seen from the list of members that several of the town's leaders were members of groups within the confraternity. In the 1897 list the chief judge and his family are among the members of one group. The authority of the confraternity leadership and members arose, and still arises, not from the civilian occupation and financial, social status, but from the religious life and fervour.

The wives of the most influential and wealthiest landowners were among the donors.²⁴ Although they retained their role as donors, later at the turn of the 19th-20th centuries and in the 20th century there is hardly any trace of the town's leading families in the lists of members. The absence of this stratum from the church and religious life was a recurring complaint in the visits made by the subdeacon at the end of the 19th century.²⁵ Summing up the data in the minutes it can be said that at first the leading families of local society figured as mem-

month for atonement of profanity. Compiled by Imre Nagy, an unworthy member of the Defenders of the Holy Name of God. Kunszentmárton, in the year 1886.] (Prayer booklet in the author's possession.)

20 DÓSA – SZABÓ 1936, 252; see also JÓZSA 1991, 162.

21 JÓZSA 1991, 162.

22 Minutes in the author's possession.

23 JÓZSA 1991, 176.

24 Jgyk 53.

25 Egri Főegyházmegyei Levéltár [Archives of the Eger Diocese], Minutes of visits by subdeacons 586.

bers of the rosary confraternity, but later they appeared mainly as patrons and used the confraternity to help in arranging their patronage. The membership of the rosary confraternity increasingly consisted of women drawn from the lower social strata.

The leadership of the rosary confraternity regarded the membership as a relatively homogeneous group; it made no distinction among members by age or occupation, only by gender and place of residence. The distinction between groups of men and women later became meaningless as the number of male members declined. However, the place of residence – Lower Town, Upper Town – remained important because the group leaders held the meetings on this basis.²⁶

At the turn of the 19th–20th centuries other organisations of similar structure appeared beside the rosary confraternity. In the first half of the 20th century and especially during the communist/socialist period, the rosary confraternity increasingly lost ground and became a prayer society of middle-aged and elderly women. As a result, its original function as a prayer society was strengthened. Between 1946–1950 all kinds of civil associations, among them religious orders and lay religious societies, were dissolved and prohibited by the communist and socialist authorities.

From 1948 confraternity life was characterised by concealment. The confraternity was confined to the ghetto of private life and church life. In 1946–1949 the communist state banned and dissolved the religious confraternities. The ban did not directly affect the rosary confraternity which by then had largely withdrawn into prayer life, but because of the hostile social atmosphere that had been created its membership declined drastically. The confraternity also withdrew from public religious services. Its life was restricted entirely within the frames of individual religious practice but it has survived there right up to the present.

The lists of donors show that it was mainly women who made donations to the collections for various causes. They supported mainly the equipment of the local church (processional banners, processional cross, images of the Stations of the Cross), but they also collected donations for the pilgrimage church at Mária-radna (images of the Stations of the Cross). They also helped the church with voluntary work: they decorated the altars with flowers and cleaned the church. This indicates that within the distribution of roles within the family, religion was the women's field.²⁷ We know from interviews that by that time many women subscribed to religious papers and journals.²⁸ But it is not by chance that the handwritten hymn and prayer books that have survived from the second half of the

²⁶ Jgyk. 57

²⁷ Jgyk. Dec. 9, 1904. At the proposal of Imre Szarvák, vice-president, it was recorded in the minute-book that the confraternity had 14 Stations of the Cross images made for the church at Radna. (Jgyk 185.) The order for a local eternal flame was also recorded here.

²⁸ Between 1885–1944 the confraternity's official paper was the monthly *Rózsafüzér Királynéja* [Queen of the Rosary].

19th century were all written and owned by men. As singers they were the leaders of the rosary confraternity.²⁹

In the first decades of the 20th century women began to play an increasingly prominent role in the confraternity, not only as members but also at the leadership level. All this is reflected in a very instructive way in entries made in the minute-books: On December 8, 1867 women are first mentioned by name in the minute-book of the confraternity's meeting, among the donors.³⁰ For decades the list of members present at the meetings simply noted that many women were also present. In 1874 the number of women present was noted for the first time.³¹ And their number grew steadily. But it was not until 1923 that women were first elected to the leadership.³²

The role of the confraternity women was to decorate the church with flowers, to care for the confraternity picture, statue and banners and to guide the Daughters of Mary, that is, a series of internal confraternity/church tasks. The male leaders of the confraternity led the pilgrimage to Radna and cultivated contacts with the municipal and church authorities, that is, they maintained and operated the system of external relations. In this way the confraternity functioned like families of that time.

The lists of members quite clearly show the rapid feminisation of the Rosary Confraternity in Kunszentmárton. However, this process was not accompanied by an increase in the role of women in the leadership. The public forums were only gradually opened to women. When the confraternity was first launched there were still separate groups for men, later there were mixed groups and then very marked feminisation occurred within the confraternity but right up to the 1940s its leaders were men.³³

The continuity of generations was interrupted after the communist take-over, during the years of persecution of the churches and religion, and was one of the reasons why today there are now only around 30 active members of the confraternity in Kunszentmárton. They are all women and include one or two teenage girls. The rapid decline in membership began from the 1970s when the cohorts born in the late 19th century and early 20th century began to die out.

Roles and offices

Holding offices in the confraternity meant an increase in social prestige. However, there was a hierarchy of confraternity offices. At the top was the *confraternity*

29 Manuscript song books in the possession of the author. For an analysis of these books, see: BARNA 2004, BARNA 2005.

30 Jgyk. 85.

31 Jgyk. 95.

32 Jgyk 212.

33 Jgyk. 164–183. of the 111 “tens” (= groups of 15 persons) listed in 1897 only 7 had exclusively male members, 47 were all female and 57 had mixed membership with women in the majority.

president. The president often also held the post of *singer / choral leader*. This clearly reflects one of the most important roles of the leaders: leading the pilgrimages and the singing in the church before the liturgies. From the time of the establishment of the confraternity right up to 1940 the choral leaders of the Rosary Confraternity were men. The hymn books of the 19th century singers were found in 20th century legacies, indicating that those who undertook a role as signers also came to preserve and hand down a special cultural heritage. They often filled these posts right up until their death. We have here the picture of a typical conservative, patriarchal society. Most of the groups, known locally as *tens*, were led by women who probably headed the 15-member prayer groups for decades.

Individual and communal religious practice – responsibility for the individual and the community

From the end of the 19th century the rosary increasingly became a confraternity of female piety, but right up to the mid-20th century its members were men. This structural change shows the image of a patriarchal society in which only men could be leaders, indicating that the public forums were open primarily for them. The roles played by women also reinforce their role.³⁴ Right from the start it was a democratic fraternity: at first the leading strata of society joined and then it gradually came to be the most important frame of religious life for the female members of the lower strata of society.

Although the rosary devotions are of an individual character, the confraternity was able to remain a mass movement right up to the 1940s. This was probably because: 1. its operation represented a substantial commitment to church patronage it was in the interest of the church to maintain it, and it provided an institutional frame for the charity of lay believers; 2. it set clear, easily understood and performed tasks; 3. it required of its members an acceptable co-ordination of individual and communal forms of religious practice. Within the frame of individual religious practice this meant saying the 10 Hail Mary prayers of the rosary. The spatial and temporal structure of the devotions was flexible, the prayers could be said at any time and anywhere, even during work, indeed it was even recommended that they be said during work. This ensured an emphasis on intimacy in devotions, an important need of individual religious practice, but at the same time also gave a certain communal character.

People retire for the time of prayer, saying their prayers almost in secret. This individual practice is linked with various forms of communal devotions: the exchange of mysteries on the first Monday of each month, the liturgies for rosary feasts, various forms of paraliturgy. In this way individual and collective

34 MARSHMENT 1994. 131.

devotions alternate and are linked in the rosary prayers. This was and is the case not only in Kunszentmárton but throughout the country.

The Mary feasts generally coincide with one of the rosary mysteries. Thus, for example, the Feast of the Assumption (March 25th) preserved the first joyful mystery. The Feast of the Visitation (July 2nd) is linked with the second joyful mystery, Christmas with the third, the Feast of the Purification (February 2nd) with the fourth and fifth. On these feasts the members naturally recite the joyful rosary.³⁵

The members of the confraternity recite the rosary individually at home, making it an entirely individual ritual. However, they recite it together on the feast days mentioned and on Saturdays and Sundays in church before the mass. They also recite so-called “nines” collectively. This is not a confraternity obligation but it is very popular in many places, especially the Holy Family nine on the days before Christmas, and the Lourdes nine between February 11–19. At communal gatherings different rosary mysteries are recited according to the stages of the church year; the sorrowful mysteries during Lent, the glorious mysteries from after Easter till Advent and the joyful mysteries from Advent till Lent. The daily order of prayers is also set: joyful on Monday, sorrowful on Tuesday and Friday, glorious on Thursday, and on Saturday and Sunday the whole rosary. October evenings are the time of church rosary devotions.

The rosary is prayed at the bier, in the hour before burial for the salvation of the dead. Their prayers are frequently offered for the recovery of sick fellow members, for their families, for young people and for the larger community: for the church, the Pope’s intention and also for the country and its leaders. In this way they connect the living with the dead, individual goals with the goals of the community.³⁶

Some conclusions

The rosary was and still is principally a form of female devotion. However, up to the 1940s the leaders were men. By the end of the 20th century only female members were left. The steadily increasing feminisation of religion can generally be observed in Hungary from the mid-19th century and in Central Europe from the early 19th century. In the course of the processes of economic, social and cultural modernisation, the tasks of the private sphere within the family (running the household, raising children) fell to women. Within this frame they also provided for the family’s sacral world. The confraternity’s monthly journal (published 1885–1950) and the literature on the rosary gave the legitimisation of a religiosity

³⁵ P. FEHÉR 1944. 3.

³⁶ This is generally characteristic and is confirmed by more than a hundred interviews conducted in different localities of the country.

that today would be characterised as feminine. Until the 1940s the rosary confraternity preserved its character as a women's mass movement.³⁷

At the turn of the 19th-20th century the devotional life of the rosary confraternity represented a regulated way for women to step out of the frames of the closed concept of the family. Besides stepping out of everyday life, it also offered a frame for joining in the life of the church, a primary forum for openness. The prayer groups were organised on a family and neighbourhood basis. The confraternity also established its own funeral society, linking the living and the dead in prayer.³⁸ And at the hour of death it promised the members communal solidarity.

Among the reasons for the popularity of the rosary were its democratic nature and the clear religious goals: it provided the faithful with an institutional frame for their charitable activity; it set readily understandable and easily performed tasks for its members; it required the acceptable co-ordination of individual and communal forms of religious practice. The prayer had a flexible spatial and temporal structure. This ensured for devotions a required intimacy but at the same time also a communal character. The rosary confraternity can strengthen and influence memory and ties with the family, relatives, neighbours, the church community and the universal church, between the living and the dead, shaping a special sense of responsibility. The repeated renewal of the organisation and contents (most recently in 2002, Pope John Paul II introduced the rosary of light, which became rapidly popular and began to transform the group-structure of the rosary) strengthen the awareness of modernity and universality (Catholicism).

These functions led to the point where, in the last decade of the 19th century, one sixth to one fifth of the population of the town (Kunszentmárton) were members of the rosary confraternity (with female dominance). However, after that it lost its earlier dominance with the rise of other religious associations. Although in the second half of the 20th century under the communist dictatorship it survived in the form of private devotions, it is now only one of the many other religious societies. It is kept alive by elderly women. It was able to withdraw into the intimacy of private life because it came to function exclusively as a prayer society.

Although in the second half of the 20th century under the communist dictatorship it survived in the form of private devotions, it is now, after the political turn only one of the many other religious societies. It is kept alive by elderly women. It was able to withdraw into the intimacy of private life because it came to function exclusively as a prayer society.

The Living Rosary Confraternity and its prayer are strictly regulated by rules of the church and the Dominican Order. Nevertheless, many local forms have arisen in communal religious practice. My concept was originally to show

³⁷ Its nature as a mass organisation has now declined, but it is probably still the biggest religious society. However, in the absence of a register of members it is difficult to confirm this with data. Nevertheless the number of members of religious societies is known in numerous settlements and in all cases the rosary confraternity is the largest.

³⁸ WINSTON-ALLEN 1997.

that the rosary society is one of the greatest mass prayer networks which offers appropriate frames for women's religiosity. The rosary as prayer and tool and its confraternity form can be regarded as a typical Roman Catholic devotion. So the rosary is a religion-marker. In the structure of membership it is rather democratic: it is open to wealthy and poor, people from higher and lower strata of the society; there is no membership fee; but it offers a suitable way to faith-based charitable activity, especially in parish life.

In our (Hungarian, European) society there is a broad network of different networks taking care on our social, material, mental etc. circumstances. What kind of role do religious networks, this prayer society, the rosary society fill in the life of its members and the community? Why do they need it? What kind of needs keep this prayer society alive? What makes members, today for the most part elderly women, vulnerable? What can cause insecurity?

The answer can be found in the interviews, conducted not only in Kunszentmárton, but in many settlements in Hungary. And the answer is: death and suffering. This latter means not only illness but loneliness as well. With advancing age, the changeable networks to which people belong, become steadily weaker, narrower, smaller. In the end everybody remains alone.

Facing and coping with the final questions: death, life after life, etc. religions built up a vertical spiritual network, instead of or beside the horizontal, social, world-related networks. This spiritual, imaginary network binds the individual, members of the rosary society, the believers, to God, the Virgin Mary, saints, the transcendent world. This may shape a special responsibility: it is more important to feed the soul than the body.

It is an old finding in ethnography that the main task and work of the old people in European peasant societies is to pray. They give spiritual protection to the individual himself or herself, the closer and wider community. And this is also the case in the rosary society. They pray for many purposes: for health, members of the closer family, grandchildren, young people, vocation for priesthood, conversion of sinners, or freedom and so on. It is a spiritual and moral support to the community and the individual. It is an insurance to the individual for the future: somebody is praying for me for ever. It gives the importance of the rosary as prayer society.

We have a tendency in research to regard the religious confraternities only as a sociological and cultural phenomenon, forgetting the transcendental aspects of religious practice. Besides the few characteristics mentioned here, membership of the rosary confraternity offered and still offers its members the possibility of salvation through the certainty of faith. This gives the members security and hope for the future.³⁹

³⁹ This article sums up a few conclusions from a book on which the author is working. Its title: *Group organisation and individual roles. The Living Rosary Confraternity in Hungary and Central Europe in the 19th-20th centuries.*

LITERATURE

BARNA, Gábor

- 1991 A kunszentmártoniak radnai búcsújárása [Pilgrimages to Radna by the people of Kunszentmárton]. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3. kötet, 209–244.
- 1998 Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata. *Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton*. Devotio Hungarorum 5. Néprajzi Tanszék, Szeged.
- 2004 “Örvendetes olvasóddal Mária tisztelünk ...” Ökrös József rózsafüzéres éneke [With your joyful rosays, Mary we venerate...] József Ökrös’s rosary song]. In: *Az Idő rostájában I. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára*. Ed.: Bertalan ANDRÁSFALVY, Mária DOMOKOS, Ilona NAGY. L’Harmattan – Budapest, 445–490.
- 2005 Kései licenciátusok [Late Licentiates]. In: *Mindenes gyűjtemény I. Tanulmányok Küllös Imola 60. születésnapjára. Artes Populares* 21. Budapest, 311–339.

DÓSA, József – SZABÓ, Elek

- 1936 *Kunszentmárton története I.* [History of Kunszentmárton I] Kunszentmárton.

JÓZSA, László

- 1998 Kunszentmárton múlt századi szentembere: Ökrös József [A 19th century holy man in Kunszentmárton]. In: Gábor BARNA (ed.) *Szentemberek. A valóságos élet szervező egyéniségei* [Holy Persons. The Organising Individuals of Religious Life]. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged, 233–244.

KIRSCH, Wilfried

- 1950 *Handbuch des Rosenkranzes I-II*. Wien.

MARSHMENT, Margaret

- 1994 Representation of Women in Contemporary Popular Culture. In: Diane RICHARDSON – Victoria ROBINSON (eds) *Introducing Women’s Studies. Feminist theory and practice*. Macmillan, Houndwills and London. 123–150.

P. FEHÉR, Mátvás O.P.

- 1944 Rózsafüzéres népszokások [Folk customs associated with the rosary]. *Rózsafüzér Királynéja* LX. 5. (May 1944) 3.

WINSTON-ALLEN, Anne

- 1997 *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania

„DER LEBENDIGE ROSENKRANZ“

Ein internationales Netzwerk in lokaler Verwirklichung

Für die Gebetszählung haben sich in den meisten Religionen Mittel, Praxis und gesellschaftliche Erscheinungsform herausgebildet. So verhält es sich auch mit dem Rosenkranz der Christen, den der Legendentradition gemäß die Jungfrau Maria selbst dem hl. Dominikus im 13. Jahrhundert geschenkt hat. In den Jahrhunderten des Mittelalters entstand auch die Bruderschaftsform dieser Andachtsweise, die sich vor allem auf und von deutschem Gebiet verbreitete. Seit der Reformation sind das Gebet, der Gegenstand und die Bruderschaft stark mit der katholischen Glaubensrichtung und Kirche verbunden. Im 17. Jahrhundert (1635) diente die Entstehung des ewigen Rosenkranzes, eine neue Form des Betens, den Zielen der katholischen Restauration, der Stärkung der katholischen Identität.

Ein ähnliches gesellschaftliches Bedürfnis stand hinter der Bestrebung am Beginn des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf gegenkirchliche Maßnahmen der französischen Revolution. Damals gründete eine Frau aus Lyon, Pauline Maria Jaricot, 1826 eine neue Gebetspraxis und gesellschaftliche Form des Rosenkranzbetens, den Verein des lebendigen Rosenkranzes. Pauline Maria Jaricot war die Mitbegründerin des „Werkes der Glaubensverbreitung“ (Lyoner Missionsverein oder Franziskus-Xaverius-Verein).¹ Diese neue demokratische Organisation schrieb für die Rosenkranzandacht eine gemeinschaftliche, geregelte, kontinuierliche, aber für den Einzelnen dennoch einsichtige Form vor. Ihr Ziel war eine Stärkung der Religiosität im Alltag und Privatleben sowie die Organisation der Einzelnen zu Gruppen auf der Ebene religiöser Gemeinschaft. Die neue gesellschaftliche Form des Betens, die die mittelalterlichen Rahmen der Bruderschaft geändert hat, wurde schnell mit kirchlicher Unterstützung populär. Papst Gregor XVI. gewährte dem Verein am 2. Februar 1832 die Approbation.² So verbreitete er sich rasch in katholischen Ländern, Deutschland, Österreich, Ungarn usw. Aus der südfranzösischen Initiative wurde auf diese Weise eine Gebets- und Vereinsform internationaler Art. Den Boden der Einpflanzung in den nationalen Rahmen bildeten jedoch immer die Lokaltraditionen des Rosenkranzgebetes.

Zuerst durch bischöfliche und dann päpstliche Vorschriften und Regulierungen (besonders vom Leo XIII.) formte sich der Lebendige Rosenkranz überall im Schnittpunkt der internationalen katholischen Regeln und der lokalen Tradition der Rosenkranzorganisationen. Von 1877 an standen alle Rosenkranz-Vereinsformen unter der spirituellen Leitung der Dominikaner.³ Der Lebendige

1 BECHTOLD 1898.

2 KIRSCH 1950. II. 338., P. Angelicus 1885.

3 LARROCA 1902. 22–24.

Rosenkranz ist bis heute die populärste katholische Laienbewegung in Ungarn, im Karpatenbecken und wahrscheinlich in ganz Europa, mit einer reichen lokalen religiösen Kultur. Er arbeitet aber latent, weil er neben den Zielsetzungen der Gebetsbruderschaften keine oder wenige andere Ziele und Funktionen im heutigen öffentlichen Leben mehr hat.

Trotz der international vorgeschriebenen Regulierung des Vereins ist seine Wirkung überall von lokalen Charakteristiken bestimmt. Der Rosenkranz hängt historisch auch eng mit der Verehrung der Gottesmutter von Lourdes (1858) zusammen. Durch Fatima (1917) hat der Verein enge europäisch-internationale Bindungen. Und durch die ständigen Erneuerungen der Gebets- und Organisationsformen – die letzte von Papst Johannes Paul II. 2003 – vertritt er Modernität und Aktualität als wichtigen Ausdruck katholischer Identität. Neben den religiösen Orden, der Heiligenverehrung und den Pilgerfahrten repräsentiert der Rosenkranz in der religiösen Kultur Europas eine der tiefstgreifenden christlichen Wurzeln.

Ein internationales Netzwerk in lokaler Verwirklichung – Was verstehe ich unter dem Untertitel meines Artikels?

Im vergangenen Jahrzehnt habe ich den mitteleuropäischen (ungarischen, slowakischen, kroatischen, österreichischen, polnischen und deutschen) historischen Rahmen und die Tätigkeit des Lebendigen Rosenkranzes untersucht. Mein Ziel war eine vergleichende Analyse der *religiösen Kultur* des Rosenkranzes. In der Tätigkeit des Vereins fand ich in mitteleuropäischer Beziehung viele Gleichheiten. Ein Grund dafür ist der internationale Charakter des Lebendigen Rosenkranz-Vereins, die Einheitlichkeit des Organisations- und Tätigkeitsrahmens infolge der zentralen kirchlichen Lenkung und (nach 1877) der des Dominikanerordens. Der andere Grund aber ist, dass zur Entstehungs- und Verbreitungszeit des Vereins die genannten Völker in einem Reich lebten und die Ungarn, Slowaken, Kroaten und Österreicher zudem noch in einer gemeinsamen Dominikanerordensprovinz. Mein jetziger kurzer Beitrag beschäftigt sich in erster Linie mit der ungarischen Situation.⁴

Der Lebendige Rosenkranz erschien in den 1840er Jahren in Ungarn (Győr/Raab 1843; Kolozsvár/Klausenburg 1844) durch Beteiligung der Benediktiner.⁵ (Abb. 1–2.) Während seiner Verbreitung schuf er eine spezifische reiche und abwechslungsreiche organisationelle und sprachliche Kultur. Zu den Elementen der Organisationskultur gehören der Organisationsaufbau, die Ordnung der Feste und des Betens, bzw. die Verteilungsweise der sogenannten Geheimnisse (Mysterien), Gegenstände, Drucksachen und Darstellungen. Zu den Elementen des sprachlichen Systems können das Rosenkranzgebet selbst, dessen in den vergangenen Jahrhunderten entstandene Text- und Geheimnisvarianten, die Benennungen der Vereinsmitglieder und Amtsträger und zu den Symbolen die Rose, der Rosenkranz sowie die Text- und Bildsysteme der Marienverehrung gerechnet werden. Wir dokumentierten zwei Varianten der Vereinsterminologie.

⁴ BARNÁ 2006.

⁵ BARNÁ 1986. 354–357.

Die Mitglieder der einen Gruppe übernahmen die Terminologie der internationalen Vereinsform. Die Leiter der einzelnen Gruppen des Lebendigen Rosenkranzes sind nach dem ursprünglichen französischen Vorschlag *Förderer, Vorsteher* (Zelatoren) und *Förderinnen, Vorsteherinnen* (Zelatricen), denen der Direktor und der Generaldirektor des Vereins übergeordnet sind. Die Struktur des Vereins ist hierarchisch aufgebaut: Rose, Rosenstock, Rosenbusch, Rosengarten.⁶ Demgegenüber hat man in den Städten, in denen die bis ins Mittelalter zurückgehende Form der Zünfte kraftvoll lebte, deren Fachausdrücke verwendet: *Zunftdekan, Oberdekan, Kleindekan, Vizedekan, Stuhldekan, Sprecher, Notar, Dekanin*.⁷ Bei Todesfällen, Bestattungen entsandte der Stuhldekan die *Leichenträger* und *Fahnenträger*. Dies ist die zweite Gruppe. Beide Gruppen wurden durch die Hierarchie und Terminologie des modernen bürgerlichen Vereinslebens beeinflusst (*Direktor, Vorsitzender, Sekretär, Kassenwart, Protokollführer, Protokollbeglaubiger, Bibliothekar*).

Die ungefähr anderthalb Millionen Mitglieder wirkten in Diözesanrahmen in mehr als 100tausend Gruppen eingeteilt, unter der Leitung von mehr als 10tausend Vorsitzenden. Bei der Organisierung der lokalen Gruppen im 19. Jahrhundert waren wichtige Gesichtspunkte die Verwandtschaft, die Nachbarschaft und sogar noch die Zugehörigkeit zu demselben Geschlecht. Es traten also ganze Familien und Nachbarn in einen Verein ein, und Frauen und Männer bildeten gesonderte Gruppen. Im 19. Jahrhundert bedeutete der Rosenkranzverein lange Zeit auch ein anerkanntes Forum der Frauen im öffentlichen Leben. Diese Gruppen gliederten sich in jeder einzelnen Siedlung in eine größere Einheit ein und bildeten letztlich ein Diöcesannetz, dann ein nationales Netz, und auch dieses Bezugsnetz passte sich einem Organisationsrahmen mit internationaler Zentrale an. Der lebendige Rosenkranzverein war und ist in der römisch-katholischen Kirche bekannt, verbreitete sich aber rasch unter den Unierten (Griechisch-Katholiken). Die Orthodoxen haben ihn nicht übernommen, obwohl die multiplizierte Gebetsübung und der Rosenkranz (*čotki*) sind auch unter den Pravoslaven bekannt und populär.

Wichtige Verklammerungen der lokalen mit der internationalen Ebene bildeten neben dem kirchlichen und Ordensrahmen die Gebetbücher, Zeitungen und Rosenkranzzeitschriften. (Abb. 2.) Die ungarischen Kirchen konnten lange Zeit nichts mit den schnell zunehmenden Zeitungen anfangen, sie sahen in ihnen ein Mittel der Säkularisierung, Verbreitungskanäle freisinniger Gedanken.⁸ Papst Leo XIII. drängte schon Ende der 1870er Jahre den ungarischen Klerus, die von der Presse gebotenen Möglichkeiten in den Dienst der Ziele der Glaubensverbreitung und der universalen Kirche zu stellen.⁹ Ein Anzeichen der Veränderung war die Herausgabe der seit 1885 erscheinenden Zeitschrift *A legszentebb Rózsafűzér Királynéja* (Die allerheiligste Rosenkranzkönigin). (Abb. 3–4.) Damit wurde

6 Kirsch 1950. II. 341–432., P. Angelicus 1885. 10.

7 P. FEHÉR LIX. 6. 70. – Vergl.: BEZZEGH, Gábor: *Szűz Mária társulat Gyöngyöspüspökiben*. (Hl. Maria Bruderschaft in Gyöngyöspüspöki) Diplomarbeit, Manuscript. SZENTA, Szeged, 1999.

8 DERSI 1973. 11.

9 Zitiert von Dersi 1973. 7–13.

die Reihe der in Europa bereits bestehenden Rosenkranzzeitschriften ergänzt (französisch Lyon 1860;¹⁰ englisch London 1879,¹¹ 1885;¹² belgisch Leuven 1875;¹³ holländisch Hertogenbosch 1879;¹⁴ deutsch Berlin 1878;¹⁵ spanisch, italienisch;¹⁶ kroatisch 1895;¹⁷ polnisch 1898¹⁸).

Den ungarischen Lebendigen Rosenkranzverein möchte ich kurz an Hand seiner ungarischen Zeitschrift vorstellen! Es bestand auch eine deutschsprachige Redaktion der Zeitschrift. Herausgegeben wurde sie kontinuierlich bis 1944, aber nach dem Zweiten Weltkrieg wurde sie nicht wieder erneut gegründet.¹⁹

Die Zeitschrift wurde seit dem Ende der 1880er Jahre im Dominikanerorden redigiert. Ihre Rubriken enthielten Meditationen, religiöse Gedichte, heimische und internationale Vereinsnachrichten. Die Beiträge beschäftigten sich bis zum Ersten Weltkrieg betonter und danach vielleicht weniger umfangreich immer viel mit Lourdes (Erscheinungen, Wunderheilungen, Wallfahrten, Lourdes-Novena usw.), aber der heilige Ort wurde ständig genannt.²⁰ Durch die Zeitschrift und die Rosenkranzausgaben verbreitete sich auch der Lourdes-Gesang in Ungarn. Die Rubrik „Mit katholischen Augen“ behandelte die katholische Welt von New York bis zu den fernöstlichen Missionen. Durch die Nachrichten aus der weltweiten Kirche wurde ihren Lesern das Erlebnis der Katholizität zuteil. An hervorragender Stelle standen natürlich die Nachrichten der ungarischen Kirche. So etwa das Jubiläum König Stephans des Heiligen 1938 und der XXXIV. Eucharistische Weltkongress in Budapest.²¹ Nachrichten mit dominikanischem Bezug, z. B. über die Wiederherstellung der autonomen ungarischen Ordensprovinz 1938,²² über dominikanische Ordenshäuser²³ oder Dominikanerheilige erschienen regelmäßig. Die Zeitschrift spielte eine wichtige Rolle beim in den 1920er

10 LEIKES 1886. 113. Mit dem Titel: *La couronne de Marie. Organe mensuel de la dévotion du très Saint Rosaire*

11 LEIKES 1886. 113. *The Monthly Magazine of the Holy Rosary*

12 LEIKES 1886. 114. *The Rosary*

13 LEIKES 1886. 113–114. *Le propagateur du Rosaire. Bulletin mensuel, bzw. De Rozenkrans. Maandschrift*

14 LEIKES 1886. 114. *De Rozenkrans*

15 LEIKES 1886. 114. *Der Marien-Psalter*

16 LEIKES 1886. 114. *La Voz Dominicana*, die italienische Zeitschrift *Il Rosario* und die *Il Rosario e la Nuova Pompei*

17 BARNÁ 2009.

18 ZIELIŃSKI 1981. *Róża Duchowna*

19 Erscheint monatlich, am 1. Morgen, 32 Seiten, insgesamt 420 Exemplare, auf deutsch: *Die Rothe Fahne*. Die Exemplare der deutschsprachigen Redaktion kenne ich nicht. – Nach dem II. Weltkrieg erschien die Rosenkranzzeitschrift unter dem Titel *Rózsafüzértársulatok Értesítője* (1947), bzw. in September 1948 erschien eine andere Zeitschrift in Győr/Raab unter dem Titel *Rózsafüzér Királynője*. Herausgeber dieser letzteren waren die Pfarrer der Stadt Győr/Raab. Es wurde nur ein einziges Exemplar veröffentlicht. Siehe: http://www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html

20 Jelenések (Erscheinungen). *Rózsafüzér Királynéja* L. 1. (1934. január) S. 78.

21 Dr. ÉLŐ 1938.

22 *Rózsafüzér Királynéja* LIV. 1938. 6. szám (Heft) 168.

23 *Rózsafüzér Királynéja* LIV. 1938. 10. szám (Heft) 290–291.

Jahren beginnenden Heiligsprechungsprozess der Dominikanernonne sl. Margarete aus dem Arpadenhaus, der dann auch 1943 zum Erfolg führte.²⁴

Die Tagespolitik dagegen ist kaum zu spüren. Es ist keine Rede von den Geschehnissen des Ersten Weltkrieges, vom Friedensdiktat von Trianon, von der Befreiung der damals verlorengegangenen Gebiete an der Wende der 1930–1940er Jahre.²⁵ Die konservativ christliche und humanistisch politische Haltung der Zeitschrift spiegeln die Kurznachrichten der Rubrik „Bilder aus der großen Welt“ über die deutsche und rumänische Judenverfolgung.²⁶ Über die Verfolgung der Katholiken in Deutschland in den 1930er Jahren schrieb sie fast in jeder Nummer,²⁷ ebenso wie über die Kirchenverfolgung in der Sowjetunion bzw. die Schrecklichkeiten der bolschewistischen Diktatur. Sie kritisierte „die unklare Ideologie des deutschen braunen Heidentums“, das sich „einen neuen Götzen“ errichtet habe, „das Blut oder die Rasse“,²⁸ und das auch in Griechenland schon sein Haupt erhoben habe, wo man den antiken griechischen Göttern Opfer brachte.²⁹

Die Zeitschrift ist auch eine wichtige Quelle für das Alltagsleben des Vereins. Ihre Meldungen berichten Jahrzehnte hindurch über die Entstehung, Tätigkeit sowie Altar- und Flaggensegnungen der lokalen Gruppen. Und in den 1880–1890er Jahren schrieb man viel über die Lourdes-Grotten, über Lourdes-Altaraufstellungen oder über die Umstellung bereits bestehender Rosenkranzvereine auf die Regeln des Lebendigen Rosenkranzes, also über die dynamische Periode der Anfänge, als die Neuheit, die Neuartigkeit der übernommenen Aufgaben noch für viele ein Anreiz war, zu Andacht und auch materiellem Opfer bewog.

Nach 1948 war die Rolle der Rosenkranzpresse in Ungarn beendet, und die alte Ordnung wurde auch von den 1990er Jahren an nicht wiederhergestellt. Zur gedruckten katholischen Presse trat dagegen das Internet hinzu, worin der Rosenkranz eine mehrsprachige Webseite besitzt. Dieser Umstand vermittelt (möglicherweise) den Vereinsmitgliedern das Bewusstsein der Modernität und Internationalität.³⁰

Diese Andachtsform, die Rosenkranzbewegung, beruhte massiv auf den im Mittelalter wurzelnden Gebetstexten. Die Basis bilden die offiziellen Gebete

24 Einige Artikel, von der grossen Auswahl, die in verschiedenen Jahrgängen erschienen sind: *Rózsafüzér Királynéja* LIV. 1938. 9. szám (Heft) S. 250–251. – Gerely, Jolán: Szent és példakép. Boldog Margit alakja int felénk a multból (Die Heilige und das Vorbild). *Rózsafüzér Királynéja* LV. 1939. 3. szám (Heft) S. 60–61. – Herényi, Kata: Hazánk romjairól, a Szent Margitszigeti romokhoz! (Gedicht) (Die Ruinen unseres Vaterlandes, zu den Ruinen auf der Margaretinsel) *Rózsafüzér Királynéja* LV. 1939. S. 62.

25 GALLER, Géza: Magyar Karácsony című verse. (Ungarische Weihnachten) *Rózsafüzér Királynéja* LIV. 1938. 12. szám (Heft) S. 343. Später, in 1940 blieb auch die Befreiung von Nord-Siebenbürgen ohne Echo. Siehe: Erdély is hazatért. *Rózsafüzér Királynéja* LVI. 1940. 10. szám (Heft) Umschlag II. ill. Erdélyi Rózsafüzéres Testvérek. *Rózsafüzér Királynéja* LVI. 1940. 11. szám (Heft) borító (Umschlag) IV.

26 *Rózsafüzér Királynéja* LIV. 1938. 9. szám (Heft) S. 264. Es gab kein einziges Wort über das Judengesetz I.

27 *Rózsafüzér Királynéja* LIV. 1938. 1. szám (Heft) S. 28.

28 *Rózsafüzér Királynéja* LIV. 1938. 10. szám. (Heft) S. 288–289.

29 *Rózsafüzér Királynéja* LIV. 1938. 2. szám (Heft) S. 59.

30 Siehe die Webseiten: Rózsafuzer.lap.hu – Il Santo Rosario – The Holy Rosary Site

Vaterunser und Englischer Gruß (sowie andere), die man mit sog. Klauseln, Geheimnissen (3 × 5 Mysterien: freudenreiche, schmerzhaft, glorreiche) ergänzte. Zu deren Durchführung schuf der Lebendige Rosenkranzverein den 3 × 5-gliedrigen Verein. Die Erneuerungsfähigkeit der Organisation erweist sich klar darin, dass sie zu Beginn des 21. Jahrhunderts, als die Kirchenleitung ihren Vorschlag bezüglich der neuen Geheimnisse (lichtreicher-Rosenkranz) schnell übernahm, das Gebet erweiterte und parallel dazu auch den ganzen Gebetsorganisierungsrahmen umgestaltete. Die heutigen Gruppen bestehen bereits aus 20 Mitgliedern. Das Rosenkranzgebet bot die Möglichkeit zu einer Art wuchernden Zunahme des Gebets: Neben den vita-Christi-Rosenkränzen entstanden unterschiedliche spezielle Gebete des Ausdruckes der Verehrung einzelner Heiliger (z. B. Rosenkranz der hl. Anna, des hl. Antonius usw.), einzelner Glaubensgeheimnisse (Dreieinigkeitsrosenkranz, Heiligblut-Rosenkranz usw.). (Abb. 5–6.) Die sich im Rosenkranz abfassende Marienverehrung gestaltete ihre Volksgesänge, die Dichtung ihrer Festtagen. Hervorragende Liederdichter, Bauern und geschulte Kantoren, schufen die Texte der Volksdichtung und den Volksliedern nahe stehenden Texte.³¹

Ein emblematischer Gegenstand der Rosenkranzvereine ist das Mittel zum Zählen der Gebete, der *Rosenkranz*, der als Sakramentarium gilt. Es gibt unterschiedliche Formen: Kette, Perlenschnur, Fingerring. Der Gegenstand kann also auch zum Bestandteil der Kleidung werden. Sein Material und seine Farben spiegeln eine spezifische Symbolik, Bedeutung wider, wodurch er seinen Platz und seine Funktion als sakraler oder magischer (vor allem apotropäischer) Gegenstand bei verschiedenen Anlässen des individuellen Lebens erhalten kann, und zwar auf im gesamten mitteleuropäischen Raum ähnliche Weise. Die symbolischen Bezüge des Materials sind heute bereits in Vergessenheit geraten, aber die Farbenwelt des Rosenkranzes lebt und ist bekannt: Neben den speziellen inhaltlichen Bezügen kann die Farbe auch ein Lebensalterattribut sein. Auch sonstige Vereinsgegenstände folgten früheren kulturellen Vorbildern: Flaggen, tragbare Marienstatuen, ein großformatiger Rosenkranz als Zubehör der Beerdigungsriten oder Prozessionen des Vereins. Im 19.–20. Jahrhundert entfaltete sich und erstarkte die spezifische Buch- und Zeitschriftenkultur des Rosenkranzvereins, die neben ihren Texten auch visuelle Topi vermittelte.

Der Rosenkranz schuf sich seine spezifischen Räume: die entsprechenden Altäre und Kapellen in Kirchen, wo man bei bestimmten Anlässen, bei Vereinsfesten seine Andacht verrichtet, sowie die Gebetshäuser, wo ein Teil der Gemeinschaftsandachten stattfand. Er stärkte die Funktion des Hergottswinkels, des sakralen Zentrums der Wohnung, wo man am ersten Sonntageabend vielenorts eine Rosenkranz- (oder überhaupt Marien-) Andacht hielt.

Der Rosenkranzverein besitzt seine eigenen sakralen Zeiten. Für den Einzelnen ist dies die Zeit, das tägliche Rosenkranz-Zehner zu beten. Für die Vereins- (Gemeinschafts-)zeit sind dies der Geheimnistausch am ersten (oder Neumond-)

31 BARNÁ 2001. 113–154.

Sonntag, die Andacht am (ersten) Sonnabend, die Litaneien im Mai, die Oktoberandachten, das Vereinsgründungsfest, die Marienfeste im Allgemeinen, der Abend der Totenwache und der Beerdigungstag sowie das Rosenkranzfest am 1. Oktober, die Feste des hl. Dominikus am 4. August und der hl. Philomena am 11. August oder 1. September.

Der Zweck der Gebetsbruderschaft war in erster Linie, den Mitgliedern das Heil zu sichern. Aus diesem Grund erhielt der Totenkult, die *memoria*-Pflege, eine wichtige Rolle und spielt sie auch bis heute in ihrer Tätigkeit. Deshalb wurden innerhalb des Lebendigen Rosenkranzvereins Totenbruderschaft gegründet, die aber vielenorts auch karitative und soziale Aufgaben übernommen haben. Diese Ziele waren seit dem Ende des 19. Jahrhunderts nicht unabhängig von der Soziallehre der katholischen Kirche. Grundlage dieser Anschauung waren seit den 1930er Jahren die päpstlichen Enzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno*. Die Äußerungsformen sind variabel: karitative Arbeit, Presseaposteltum, also Verbreitung der christlichen Lehren unter Inanspruchnahme der modernen Massenkommunikationsmittel, Verbreitung religiöser Kenntnisse, Weitergabe kultureller Werte.

Die Rosenkranzbruderschaften sind – anders als einzelne ihrer mittelalterlichen und barocken Vorgänger – keine wirtschaftenden Organisationen, aber ihre Rolle im Mäzenat der Kirchengebäude und der Kirche ist nicht gering (Altar-, Bilder- und Statuenbeschaffung, Reinigung usw.). Neben der traditionellen und ritualisierten Armenbetreuung (St.-Antonius-Tag, Allerheiligen) stellten sie einerseits den institutionellen Kanal für die materielle Unterstützung der eigenen Gemeindekirche und andererseits für die Hilfe der armen und hilflosen Glieder ihrer Kirchengemeinde dar.

Der Rosenkranz als eine Andacht und Organisation, die das Individuelle mit dem Gemeinschaftlichen und das Lokale mit dem Internationalen auf spezifische Weise miteinander mischt, spielt eine wichtige gesellschaftliche und psychologische Rolle auch heute noch im Leben des Individuums wie dem der Gemeinschaft. Bei seinen Anfängen im 19. Jahrhundert hat seine Modernität, sein Demokratismus und großer Dynamismus alle Schichten der Gesellschaft und die Vertreter beider Geschlechter mitgerissen. Da er aber stark nach innen gerichtet, meditativ und gebetsorientiert war, wurde er stufenweise, aber recht bald zu einer Andachtsform vorwiegend für Frauen. Seine Beliebtheit behielt er vor allem bei der älteren weiblichen Generation. Damit spielt er eine psychologisch wichtige Rolle, da er gerade in dem Lebensabschnitt das Bewusstsein einer Zugehörigkeit aufrecht erhält, in dem das Individuum aus anderen Beziehungsnetzen herausfällt. Und parallel dazu baut er ein imaginäres spirituelles Beziehungsgeflecht zur Transzendenz auf. Damit formt, stärkt und erhält er ein gesellschaftliches und spirituelles Sicherheitsgefühl, zu dem durch den Totenkult der Bruderschaft die *memoria* hinzutritt, die Sicherheit der Hoffnung und durch den spezifischen Organisationsaufbau das verstärkende Bewusstsein der Zugehörigkeit zur universalen Kirche.

LITERATURE

P. ANGELICUS

- 1885 *Der lebendige Rosenkranz zugleich Aufnahms-Büchlein...* Herausgegeben von P. Angelicus. Augsburg, Mühlberger.

BARNA, GÁBOR

- 1986 Az élő szentolvasó magyarországi elterjedése [Verbreitung des lebendigen Rosenkranzes in Ungarn]. *Vigilia* 1986. 52. 5. 354–357.
- 2001 „Örvendez ég és föld ...” Ökrös József achrosztikonos énekei [“Es freuen sich Himmel und Erde.” Gesänge von Joseph Ökrös mit Akrostichon]. In: BARNA, Gábor szerk. (Hrg.) *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat ...” Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára*. Szent István Társulat, Budapest, 113–154.
- 2009 Živa krunica Confraternity (The Living Rosary Confraternity) in Croatian Press. In: Tihana PETROVIĆ LEŠ urednica *Etnolog Vitomir Belaj. Zbornik radova povodom 70. rođendana Vitomira Belaja*. FF Press, Zagreb, 327–344.
- 2011 Az Élő Rózsafüzér társulata. Imádság és imaközösség a 19–21. századi vallási kultúrában [Verein des Lebendigen Rosenkranzes. Gebet und Gebetsbruderschaft in der religiösen Kultur des 19.–21. Jahrhunderts]. Szent István Társulat, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Budapest – Szeged.

BECHTOLD, J.

- 1898 *Das Leben, Wirken und Leiden der gottseligen Pauline-Maria Jaricot*. Trier.

BEZZEGH, GÁBOR

- 1999 *Szűz Mária társulat Gyöngyöspüspökiben* [Hl. Maria Bruderschaft in Gyöngyöspüspöki]. Diplomarbeit, Manuscript. SZENTA, Szeged.

DERSI, TAMÁS

- 1973 *A századvég katolikus sajtója* [Die katholische Presse des Jahrhundertsende] Irodalomtörténeti Füzetek 81. Budapest.

DR. ÉLŐ, KÁROLY

- 1938 A XXXIV. Eucharisztikus Világkongresszus [Der XXXIV. Eucharistische Weltkongreß]. *Rózsafüzér Királynéja* [Königin des Rosenkranzes] LIV. 7–8. szám [Heft] 194–220.

P. FEHÉR, MÁTYÁS

- 1943 Rózsafüzéres népszokások [Rosenkranzbräuche]. *Rózsafüzér Királynéja* [Königin des Rosenkranzes] LIX. 6. 70.

KIRSCH, WILFRIED

- 1950 *Handbuch des Rosenkranzes (Summa Ss. Rosarii) I–II*. Wien.

LARROCA, Josephus Maria

- 1902 *A Római Szentszék és az Élő Rózsafüzér Főhatóságának rendeletei, három függelékkel* [Der hl. Stuhl von Rom und die Verordnungen des Vereins des Lebendigen Rosenkranzes, mit drei Anhängen] (A 15 szent titok, a szent rózsafüzér elmondása és néhány alkalmi ima.) Budapest, Rózsa Kálmán és neje könyvnyomdája.

P. LEIKES, Fr. Thoma Maria

- 1886 *Rosa Aurea. De sacratissimo B. Mariae V. Rosario eiuesque venerabili confraternitate deque rosario tum perpetuo tum vivente.* Dülmen in Guestfalia.

ZIELIŃSKI, Zygmunt (Hrg.)

- 1981 *Bibliografia katolickich czasopisu religijnych w Polsce 1918-1944.* Lublin.
Rózsafüzér Királynéja [Königin des Rosenkranzes]
http://www.katolikus.hu/k_sajto/katsajto.html



Abb. 1. Gebetbuch des ältesten Vereins des Lebendigen Rosenkranzes in Ungarn (Győr-Raab 1844)

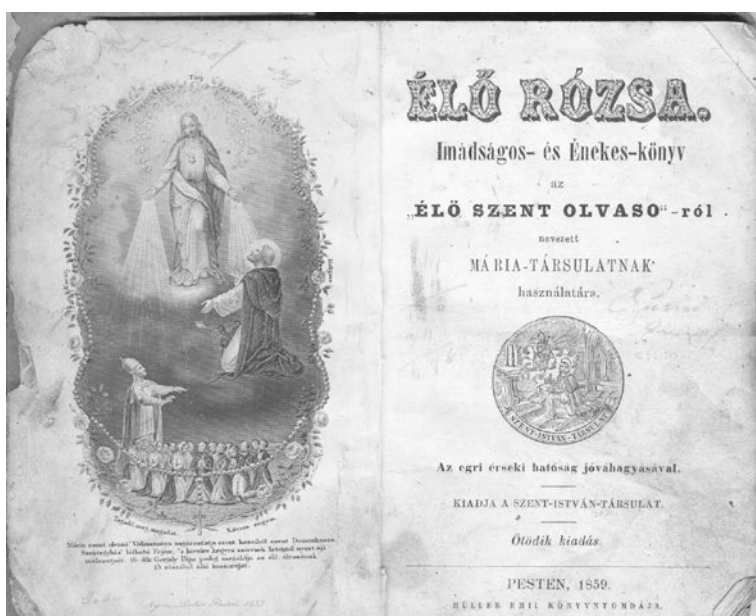


Abb. 2. Gebetbuch des lebendigen Rosenkranzes.



Abb. 3. Titelblatt der Zeitschrift *Rózsafüzér Királynéja* (Königin des Rosenkranzes) (1906)



Abb. 4. Titelblatt – die rote Zeitschrift (1938)

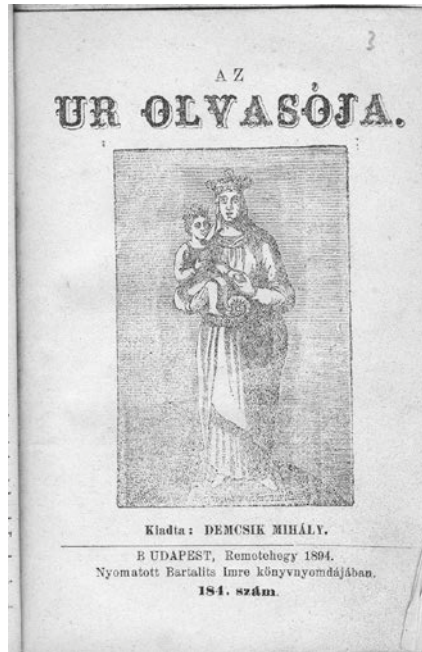


Abb. 5. Rosenkranz des Herrn



Abb. 6. Buch der heiligen Rosenkränze (3. erw. Aufl. Budapest 1885)



Abb. 7. Rosenkranzmadonne. Vereinsbild des Lebendigen Rosenkranzvereins in Kunszentmárton, Pfarrkirche (Öl, M. Szemplér 1857)

PAPERS OF THIS BOOK WERE PUBLISHED AT FIRST
ARTIKEL DIESES BUCHES ERSCHIENEN ERSTEMAL

Ethnology of Religion / Religiöse Volkskunde

Barna, Gábor: A Life's Work in Ethnology of Religion. Sándor Bálint (1904–1980). In: Ethnology of Religion in Europe. Foreword. In: Gábor Barna (ed.) *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 9–22.

Barna, Gábor: The Ethnological Research of Religion in Hungary. In: Ethnology of Religion in Europe. Foreword. In: Gábor Barna (ed.) *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 127–158.

Barna, Gábor: How ethnology treats religious issues. An example from East-Central Europe. In: Jussi Lehtonen – Salla Tenkanen (eds) *Ethnology in the 21st century. Transnational reflections of past, present and future*. Kansatiede – European Ethnology, Turun yliopisto, University of Turku, 2010. 23–34.

Barna, Gábor: Religion – Identity – Assimilation. *Acta Ethnographica Hungarica* Vol. 42. Ns. 1–2. 139–148.

Barna, Gábor: Crossing the Borders. The Meeting of Religions and Shaping the Sacred in the Age of Globalization and the Internet. In: Jürgen Barkhoff – Helmut Eberhart eds. *Networking Across Borders and Frontiers. Demarcation and Connectedness in European Culture and Society*. Peter Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am main 99–113.

Barna, Gábor: At the Border of Two Worlds. (Cultural Dimensions and Roles of the Churches and Religions in Central Europe). *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et Historica* 2-2000. *Studia Ethnologica* XII. 55–64.

Barna, Gábor: A Search for Stability: Religion as a Shelter and a Symbolic Manifestation of Identity. In: Pasi Hannonen – Bo Lönnqvist – Gábor Barna (eds.) *Ethnic Minorities and Power*. Fonda Publishing, Helsinki, 2001. 107–125.

Feasts, Festivals / Feste

Barna, Gábor: National feasts, political memorial rites—feasts of civil religion? In: *Rethinking the Sacred. Proceedings of the Ninth SIEF Conference in Derry 2008* Wolf-Knuts, Ulrika—Grant, Kathleen ed. Religionsvetenskapliga skrifter nr 73. Åbo Akademi University, Åbo, 2009. 101–110.

Barna, Gábor: Culture of Feasts Today. Commemorial Rites of National and Calendar Feasts. In: Barna, Gábor (ed.) *Vallások, határok, kölcsönhatások / Religions, borders, interferences*. Department of Ethnology and Cultural Anthropology – Akadémiai Kiadó, Szeged – Budapest, 2012. 107–114.

Barna, Gábor: Kulissen des theatrum sacrum. Provisorische Kleinbauten im Dienst der Liturgie (Krippen, Heiliggräber, Fronleichnamszelte). In: Michael Prose-Schell (Hg.) *Szenische Gestaltungen christlicher Feste. Beiträge aus dem Karpatenbecken und aus Deutschland*. Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Instituts 13, Waxmann: Münster, 2011. 61–77. Abb. 1416 + 7 ?

Pilgrimages / Wallfahrten

Barna, Gábor: Pauliner-Wallfahrtsorte in Ungarn. In: *Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Professorowi Henrykowi Zimonowi SVD w 70. rocznicę urodzin*. Redakcja Zdzisław Kupisiński SVD, Stanisław Grodz SVD. Wydawnictwo KUL, Lublin, 2010. 599–610.

Barna, Gábor: Gnadenorte der „tränenenden Marienbilder“ in Ungarn. Mittel der Ideologie der katholischen Restauration und der kirchlichen Union. In: Hubert Laszkiewicz ed. *Churches and Confessions in East Central Europe in Early Modern Times*. Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin, 1999. 37–42.

Barna, Gábor: Mariazell und Ungarn. Die Verehrung der Magna Domina Hungarorum, in: Helmut Eberhart – Heidelinde Fell Hrsg. *Mariazell. Schatz und Schicksal. Steirische Landes-ausstellung*. Katalog. Graz, 1996. 281–294.

Barna, Gábor: Pilgrim Baptism. An Initiation Rite in the Hungarian Catholic Paraliturgie. *Etnoloka tribina* 18. 1995. 91–102.

Barna, Gábor: Wallfahrten und ihre interethnische Komponente im Königreich Ungarn im 18. Jahrhundert. In: Gerhard Seewann – Karl-Peter Kraus – Norbert Spannenberger Hrg. *„Die Ansiedlung der Deutschen in Ungarn“*. R. Oldenburg Verlag, München, 2010. 211–218.

Barna, Gábor: Gästebücher an Wallfahrtsorten, in Krankenhäusern und Hotels. Neue, schriftliche Formen und Quellen ritualisierter Verhaltensweisen. In: Kuti Klára – Rásky Béla szerk. Konvergenzen und Divergenzen. Gegewärtige Forschungsansätze in Österreich und in Ungarn. Osztrák Kelet- és Délkelet-Európa Intézet Budapesti Kirendeltsége/Außenstelle Budapest des Österreichischen Ost- und Südosteuropa Institutes - MTA Néprajzi Kutatóintézet/ Institut für Ethnologie der UAW, Budapest, 2000. 29–43.

Barna, Gábor: Searching for God, Ourselves – or Outing to Nature, Escaping from Somewhere, Finding Refuge Somewhere? *Acta Ethnographica Hungarica* Vol. 50. No. 1-3. 127-134. 7

Máriadna / Maria-Radna

Barna, Gábor: Der sakrale Raum eines Wallfahrtsortes und seine Objekte: Maria-Radna. *Acta Ethnographica Hungarica* Vol. 53. (2008) No. 1. 9–21.

Barna, Gábor: Zur Forschung der Votivbilder und Votivgegenstände von Maria-Radna. In: Barna, Gábor (szerk./Hrsg.) „Mária megsegített” Fogadalmi tárgyak Máriadnán. „Maria hat geholfen” Votivgegenstände in Maria-Radna I. SZTE Néprajzi Tanszék, Szeged, 2002. 143–160.

Barna, Gábor: „Maria hat geholfen” Zeugen alltäglicher Notlagen: gemalte Votivbilder. In: Barna, Gábor (szerk./Hrsg.) „Mária megsegített” Fogadalmi tárgyak Máriadnán. „Maria hat geholfen” Votivgegenstände in Maria-Radna I. SZTE Néprajzi Tanszék, Szeged, 2002. 203–225.

Confraternities / Bruderschaften

Barna, Gábor: A Religious Society in the Baroque Age: Scapular Confraternity in Barka. In: Tóth János: *A barkai Skapuláré Társulat története*. Közreadja, a bevezető tanulmányt és a mutatókat írta: Barna Gábor. *Devotio Hungarorum* 9. Néprajzi Tanszék, Szeged, 2002. 21–36.

Barna, Gábor: Religious Confraternities in the Service of the God and the Community. The Example of the Candle-bearers' Confraternity. In: Anders Gustavsson–Maria Montez eds. *Folk Religion. Continuity and Change*. Instituto de Sociologia e Etnologia das Religioes, Universidade Nova de Lisboa, Etnologiska Institutionen Uppsala Universitet, Lisboa–Uppsala, 1999. 77–88.

Barna, Gábor: *Leaders and the led. Social strata, genders, age groups and roles in a lay religious confraternity*. (First published here)

Barna, Gábor: Co-existence and Conflicts. Everyday Life of a Lay Religious Confraternity. *Acta Ethnographica Hungarica* 43. 1–2. 1998. 29–42.

Barna, Gábor: Živa krunica Confraternity (The Living Rosary Confraternity) in Croatian Press. In: Tihana Petrović Leš urednica *Etnolog Vitomir Belaj. Zbornik radova povodom 70. rođendana Vitomira Belaja*. FF Press, Zagreb, 327–344. 17

Barna, Gábor: The Security of Hope. The Confraternity of the Living Rosary. In: Barna Gábor ed. *Religion, Tradition, Culture*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 18. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 119–130. 11

Barna, Gábor: „Der lebendige Rosenkranz”. Ein internationales Netzwerk und seine lokale Realisierung. In: Heidrun Alzheimer (Hg.) *In Europa. Kulturelle Netzwerke – lokal, regional, global*. Festschrift für Bärbel Kerkhoff-Hader zum 70. Geburtstag am 30. Mai 2010. Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 104. Hg. Von Heidrun Alzheimer und Klaus Reder. Würzburg, 2012. 65–79.

PUBLICATIONS OF THE DEPARTMENT OF
ETHNOLOGY AND CULTURAL ANTHROPOLOGY
UNIVERSITY OF SZEGED, HUNGARY
MTA-SZTE RESEARCH GROUP FOR THE STUDY
OF RELIGIOUS CULTURE

Devotio Hungarorum
Sources of Religious Life of Hungarians
Editor Barna, Gábor

1. Sávai, János - Grynaeus, Tamás: *Tüdő Vince betegei. / Die Kranken des Heilmannes Vince Tüdő.* Szeged, 1994. 144 pp. German abs. bl/wh fig.
2. Szilárdfy, Zoltán: *A magánhitat szentképei a szerző gyűjteményéből I. 17-18. század. / Kleine Andachtsbilder des Barock aus der Sammlung des Verfassers I. 17.-18. Jahrhundert.* Szeged, 1995. 86 pp, 8 colour, 637 bl/wh fig. EUR 15. (out of print)
3. Barna, Gábor: *A tállyai Fáklyás Társulat dokumentumai. / Documents of the Candlebearers' Confraternity in Tállya.* Szeged, 1996. 234 pp. 5 colour, 14 bl/wh fig.
4. Szilárdfy, Zoltán: *A magánhitat szentképei a szerző gyűjteményéből II. 19-20. század. / Kleine Andachtsbilder des Barock aus der Sammlung des Verfassers II. 19.-20. Jahrhundert.* Szeged, 1998. 93 pp. 32 colour, 812 bl/wh fig.
5. Barna, Gábor: *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata. / Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton.* Szeged, 1998. 334 pp. 6 colour., 16 bl/wh fig.
6. Frauhammer, Krisztina: *Levelek Máriához. A máriakálnoki kegyhely vendégkönyve. / Briefe an Maria. Das Gästebuch des Gnadenortes Máriakálnok/Gahling.* Szeged, 1999. 300 pp. 2 colour, 14 bl/wh fig.
7. Hetény, János: *Nagyboldogasszony virrasztása. A Karancs-hegyi búcsú. Egy terepkutatás jegyzetei. / Die Nachtwache der Jungfrau Maria. Das Wallfahrtsfest am Karancs-Berg. Notizen einer Feldforschung 1951-1952.* Szeged, 2000. 225 pp. German abst. 43 bl/wh fig.
8. Tóth, János: *A barkai Skapuláré Társulat története. /History of the Scapular Confraternity in Barka.* Szeged, 2002. 96 pp. bl/wh fig.
9. Barna, Gábor (Hg.): *„Mária megsegített”. Fogadalmi tárgyak Máriaradnán. / „Maria hat geholfen” Votivgegenstände in Maria-Radna I-II.* pp. 292+295 colour and bl/wh fig.
10. Barna, Gábor et alii: *Egy szent raktár / A Sacred Depot.* 82 pp. XI pp, 81 colour and bl/wh fig.
11. Gombosi Beatrix: *„Köponyegem pedig az én irgalmasságom ...” Köponyeges Mária ábrázolások a középkori Magyarországon.* Szeged, 2008. 232 pp, 60 colour fig.

12. Szilárdfy Zoltán: *A magánáhitat szentképei a szerző gyűjteményéből III.* / *Kleine Andachtsbilder aus der Sammlung des Verfassers* Szeged, 2008. 622 pp. CD-Rom
13. *Istent dicsőítő egyházi énekkönyv. Mezey-énekek* / *Church song-book in praise of the Lord. Mezey-songs.* Ed. By Gábor Barna. Szeged, 2009. 508 pp. Eng. abstract
14. N. Szabó Magdolna-Barna Gábor: *Vallásos ponyvanyomtatványok Bálint Sándor hagyatékában* / *Religiöse Kolportagedrucke in Sándor Bálint Nachlass.* Szeged. 2010. 569 pp. 1563 colour fig.
15. Gyöngyössi Orsolya: *„Adom végső búcsúzásom a legutolsó szólásom...” Knapék Dezső Halotti búcsúztatói Csanytelek* / *Funeral Valedictions of Dezső Knapék Csanytalak (Hungary).* Szeged, 2010. 283 pp. 19 bl/wh fig.

Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis

Editor Barna, Gábor

1. *Szentemberek - a vallásos élet szervező egyéniségei.* / *Organizers in the Folk Religiosity.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Ed. By Gábor Barna, Néprajzi Tanszék, Szeged - Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 1998. 395 pp. bl/wh pictures, English abstracts
2. *Religious Movements and Communities in the 19th-20th Centuries.* Ed. by Gábor Barna. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 2. Szeged, 1999. 174 S. bl/wh pictures.
3. *Szent és profán között. A Szeged-alsóvárosi búcsú.* / *Between the Sacred and Profane. The Pilgrimage Feast of Szeged-Alsóváros.* Szerk. / Ed. by Bertalan Pusztai. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 3. Szeged, 1999. 189 pp. 32 colour., 3 bl/wh pictures
4. Józsa, László: *Megszentelt kövek. Kápolnák, szobrok, keresztek és temetők Kunszentmártonban.* / *Geweihte Steine. Kapellen, Statuen, Kreuze und Friedhöfe in Kunszentmárton.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 4. Szeged, 1999. 430 pp. 102 colour., 96 bl/wh fig. German abstracts
5. Hetény, János: *A győri vérről könnyező Szűzanya kultusztörténete.* / *Veneration of the Bleeding/Exuding Picture of the Virgin Mary Győr.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 5. Szeged, 2000. 236 pp. 23 colour, 15 bl/wh fig. Eng. abs.
6. *Politics and Folk Religion.* Ed. by Gábor Barna. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 6. Szeged, 2001. 176 pp. bl/wh fig.
7. *Boldogasszony. Szűz Mária tisztelete Magyarországon és Közép-Európában.* / *Unsere Liebe Frau. Marienverehrung in Ungarn und in Mittel-Europa.* Ed. by Gábor Barna. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 7. Szeged, 2001. 388 pp. bl/wh fig. Eng. abs.
8. *A szenttisztelet történeti rétegei és formái Magyarországon és Közép-Európában. A magyar szentek tisztelete.* / *Historische Schichten und formen der Heiligenerehrung in Ungarn und in Mittel-Europa. Die Verehrung der ungarischen Heiligen.* Ed. by Gábor Barna. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 8. Szeged, 2001. 294 pp. bl/wh fig. Eng. abs.

9. *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből / Körper, Seele, Natur. Studien über die Volksmedizin.* Hg. Gábor Barna, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 9. Szeged, 2002. 276 pp. Eng., German. abs.
10. *Folk Ballads, Ethics, Moral Issues.* Ed. By Gábor Barna and Ildikó Kríza. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 10. Akadémiai Kiadó, Budapest – Department of Ethnology, Szeged – Institute of Ethnology, HASc, Budapest, 2002. 262 pp.
11. *Ritualisierung, Zeit, Kommunikation.* Gábor Barna (Hg.) Lehrstuhl für Volkskunde, Szeged – Akadémiai Kiadó, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 11. Budapest, 2003. 100 pp. bl/w fig.
12. *„Oh, boldogságos Háromság” Tanulmányok a Szentháromság tiszteletéről.* Ed. By Gábor Barna, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 12. Budapest 2003. 282 pp. Enh. Abs. bl/wh fig.
13. *Rítusok, folklór szövegek. Rites, Folklore Texts.* Ed. by Gábor Barna, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 13. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2004. 380 pp. Eng. Abs. bl/wh fig.
14. *Idő és emlékezet. Tanulmányok az időről az ezredfordulón (Time and Memory. Studies on Time at the Turn of the Millennium).* Kairosz Kiadó, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 14. Budapest, 2005. 189 pp., Eng. Abs. 42 bl/wh fig.
15. Hetény János: *„Gyönyörű nagy vonzalom ...” A Karancs-hegyi kistáj Mária-kultuszt ihlető szerepe. „Eine herrlich große Zuneigung ...” Die Rolle der Kleingegend Karancs im marianischen Kult.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 15. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2006. 158 pp. German abs. 49 colour, 5 bl/wh fig. 19 notes
16. Barna Gábor, szerk. *Kép, képmás, kultusz / Bild, Abbild, Kult.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár Szeged, 2006. 400 pp.
17. Barna Gábor szerk. *1956 – Emlékezés és emlékezet. Október 23-a megünneplése és a forradalom történelmi emlékezetének megszerkesztése napjainkban. Egy kutatószeminárium tanulságai. / 1956 - Remembering and Remembrance. Celebration of the Revolution. Construction of the Historical Remembrance. Consequences of a Research Seminar.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 17. Szeged, 2006. 264 pp.
18. Barna, Gábor (ed.) *Religion, Tradition, Culture.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 18. Akadémiai Kiadó – Néprajzi Tanszék, Szeged, 2007. 130 pp. bl/wh fig.
19. Grynaeus Tamás szerk. *Köztéri szakrális kisépitmények./ Sacred Memorials on Public Places.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 19. Szeged, 2008. 365 pp. English abstract, bl/wh fig.
20. Barna, Gábor Hg. *Kleindenkmale.* Szeged, 2008. 122 pp. bl/wh fig.
21. Józsa László: *Isten hajléka az emberek között. A kunszentmártoni Nagytemplom 225 éves története. / Gods Home among People. 225 Years History of the Parish Church in Kunszentmárton.* Szent Márton Plébánia, Kunszentmárton, Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 21. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, METEM, Budapest, 2009. 327 pp. 355 colour and bl/wh fig.

22. Barna Gábor szerk. *Érzékek és vallás / Senses and Religion*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 22. Szeged, 2009. 278 pp. English abstract, 11 tables colour fig.
23. Gaál Károly: *Andocsi Mária gyermekei. Adatok az andocsi búcsújáróhely néprajzához / Children of the Virgin Mary in Andocs. Data to the Pilgrimage in Andocs*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 23. Szeged-Dunavarsány, 2009. 128 pp.
24. Hetény János: *A magyarok Máriája. Mária-tiszteletünk teológiája és néprajza / The Hungarians' Mary*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 24. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék - Szent István Társulat. Szeged-Budapest, 2011. 692 pp. English abstract, 93 colour and bl/wh fig.
25. Barna Gábor-Gyöngyössy Orsolya (eds): *Rítus és ünnep / Rite and Feast*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 25. Szeged, 2010. 434 pp. 61 tables colour and bl/wh fig.
26. Olvasó. *Tanulmányok a 60. Barna Gábor tiszteletére / Studies in Honour of Gábor Barna on His 60th Birthday / Beiträge zum 60. Geburtstag von Gábor Barna*. Szerkesztette / eds / Hrsg. Povedák Kinga, Povedák István, Varga Sándor és Gleszer Norbert közreműködésével Mód László-Simon András. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 26. Gerhardos Kiadó, Szeged 2010. 897 pp. in Hungarian, English and German 16 colour and bl/wh fig.
27. Barna Gábor szerk. *Vallások, határok, kölcsönhatások / Religions, Borders, Interferences*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 27. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék: Szeged – Akadémiai Kiadó, Budapest, 2011. 176 pp. bl/wh fig.
28. Povedák István: *Álhősök, hamis istenek? Pseudo-heroes, pseudo gods?* A Bálint Sándor Valláskutató Intézet Könyvtára 1. / Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 28. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – Gerhardus Kiadó, Szeged, 2011. 254 pp. 50 bl/wh fig.
29. Barna Gábor: *Az Élő Rózsafüzér társulata. Imádság és imaközösség a 19-21. századi vallási kultúrában*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 29. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – Szent István Társulat, Szeged-Budapest, 2011. 468 pp. 68 colour fig.
30. Barna Gábor (ed.) *Ethnographic Atlases, Regions, Borders, Interferences*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 30. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék – Akadémiai Kiadó, Szeged-Budapest, 2012. 138 pp. bl/wh fig.
31. *Vallás, közösség, identitás / Religion, Community, Identity*. Povedák Kinga közreműködésével szerkesztette Barna Gábor. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 31. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2012. 336 pp. ., Engl. abst. 24 colour fig.
32. Frauhammer Krisztina: *Írásba foglalt vágyak és imák*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 32. Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged, 2012. 244 pp. English and German abstract, 30 colour fig.
33. *A test és a lélek orvosai / Doctors of the Body and the Soul*. Grynaeus Tamás emlékkönyv. Kerekes Ibolya közreműködésével szerkesztette Barna Gábor és Kótyuk Erzsébet. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 33. A vallási

- kultúrákutató könyvei 2. Néprajzi és kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2013. 176 pp. 5 colour fig.
34. Löw Immanuel: *Zsidó folklór tanulmányok / Studien zur jüdischen Folklore*. (Fordította Hrotkó Larissza. Utószó: Glässer Norbert – Zima András) Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 34. A vallási kultúrákutató könyvei 2. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 172 pp. colour and bl/wh fig.
 35. Bálint, Sándor – Lantos, Miklós: *Weihnachten, Ostern, Pfingsten. Aus der ungarischen und mitteleuropäischen Traditionswelt der großen Feste*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 35. A vallási kultúrákutató könyvei 3. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014.
 36. Barna Gábor - Povedák István (szerk.): *Politics, Feasts, Festivals*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 36. A vallási kultúrákutató könyvei 4. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 283 pp. bl/wh fig.
 37. Povedák István (ed.): *Heroes and Celebrities*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 37. A vallási kultúrákutató könyvei 5. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 231 pp. bl/wh fig.
 38. Povedák István - Szilárdi Réka (szerk.): *Sámán sámán hátán*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 38. A vallási kultúrákutató könyvei 6. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 147 pp.
 39. Barna Gábor – Kerekes Ibolya (szerk.): *Vallás, egyén, társadalom*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 39. A vallási kultúrákutató könyvei 7. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 251 pp. English abst. bl/wh fig.
 40. Glässer Norbert: *Találkozás a Szent Igazzal / Encounter with Just Men*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 40. A vallási kultúrákutató könyvei 8. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 374 pp. English abst. 18 colour and bl/wh fig.
 41. T. Székely László – Czank Gábor: *Bánsági áhítat / Andacht im Banat*. Sajtó alá rendezte és a szöveget gondozta Barna Gábor – G. Tóth Péter. Utószó: Barna Gábor. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 41. A vallási kultúrákutató könyvei 9. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 137 pp. deutsche Widmung, 104 colour fig.
 42. Barna Gábor – Povedák Kinga (szerk.): *Lelkiségek, lelkeségi mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép-Európában / Spirituality and Spiritual Movements in Hungary and Eastern Central Europe*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 42. A vallási kultúrákutató könyvei 10. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 439 pp. bl/wh fig. CD-Rom

43. Glässer Norbert – Zima András szerk. *Hagyományláncolat / Chain of Tradition and Modernity*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 43. A vallási kultúrákutatók könyvei 11. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. English abstr. 348 pp. 23 colour fig.
44. Barna Gábor – Kiss Endre szerk. *A család egykor és ma*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 44. A vallási kultúrákutatók könyvei 11. HELYESEN: 12. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 279 pp. bl/wh fig.
45. *Tanulmányok a Verses Szentírásról / Studies on the Bible in Verses*. Márton Dorottya közreműködésével szerkeszti Barna Gábor. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 45. A vallási kultúrákutatók könyvei 13. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 140 pp. 8 tables fig.
46. 13. Barna Gábor: *Vallási néprajzi tanulmányok / Studies in Ethnology of Religion*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 46. A vallási kultúrákutatók könyvei 14. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 272 pp. bl/wh fig.
47. Barna Gábor: *Saints, Feasts, Pilgrimages, Confraternities / Heilige, Feste, Wallfahrtren, Bruderschaften*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 47. A vallási kultúrákutatók könyvei 15. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 420 pp. bl/wh fig.
48. Gyöngyössi Orsolya: *Plébánia és társadalom. A római katolikus alsópapság és a laikus templomszolgák társadalmi szerepe Csongrádon a 19. század második felében. / Parish and Society*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 48. A vallási kultúrákutatók könyvei 16. SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, MTA-SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport, Szeged, 2014. 271 pp. 21 tables bl/wh fig.

Religion, Culture, Society.
Yearbook of the MTYA-SZTE Research Group for the
Study of Religious Culture.
Editor Barna, Gábor

1. *Religion, Culture, Society. Yearbook of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Editor Barna, Gábor. Szeged, 2014. 176 pp. colour and bl/wh fig.

Books can be ordered at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Szeged. Some of them are out of print.

Gábor Barna, H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.
e-mail: barna@hung.u-szeged.hu

Saints, Feasts, Pilgrimages, Confraternities – Heilige, Feste, Wallfahrten, Bruderschaften is the title the author has given to this collection of his essays published in English and German in recent years in various places: journals, Hungarian and foreign volumes of studies and conference papers. They have been brought together here in a single volume. Now, appearing side by side they perhaps offer additional insights into the religious culture of Hungary in the 18th to 21st centuries, giving an idea of its diversity and richness and at the same time extending the research to many new topics and approaches.

Gábor BARNÁ is professor of ethnology, folkloristics and cultural anthropology at the University of Szeged. Simultaneously he is head of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture. He is a member of several scholarly associations in Hungary and abroad, editor of journals and book series. His main field of interest is religious culture.

Unter dem Titel *Saints, Feasts, Pilgrimages, Confraternities – Heilige, Feste, Wallfahrten, Bruderschaften* hat der Autor seine englisch- und deutschsprachigen Studien der vergangenen Jahre gesammelt, damit die an unterschiedlichen Stellen, in Periodika sowie in- und ausländischen Studien- und Konferenzbänden verstreut erschienenen Arbeiten in einem Band zu finden sind und so, einander auch ergänzend, etwas mehr von der ungarischen religiösen Kultur des 18.–21. Jahrhunderts bieten können: sie zeigen ihre Vielfarbigkeit und ihren Reichtum, haben zugleich viele neue Themen und Gesichtspunkte der Annäherung an sie in die Forschung einbezogen.

Gábor BARNÁ ist Inhaber des Lehrstuhl für Ethnologie und Kulturelle Anthropologie der Universität Szeged. Gleichzeitig er ist der Leiter der MTA-SZTE-Forschungsgruppe für die Erforschung der religiösen Kultur. Er ist Mitglied zahlreicher in- und ausländischer Fachgesellschaften sowie Herausgeber von Buchserien und Zeitschriften. Sein Forschungsgebiet ist vor allem die religiöse Kultur.

BIBLIOTHECA RELIGIONIS POPULARIS SZEGEDIENSIS
BOOKS OF THE RESEARCHES ON RELIGIOUS CULTURE

